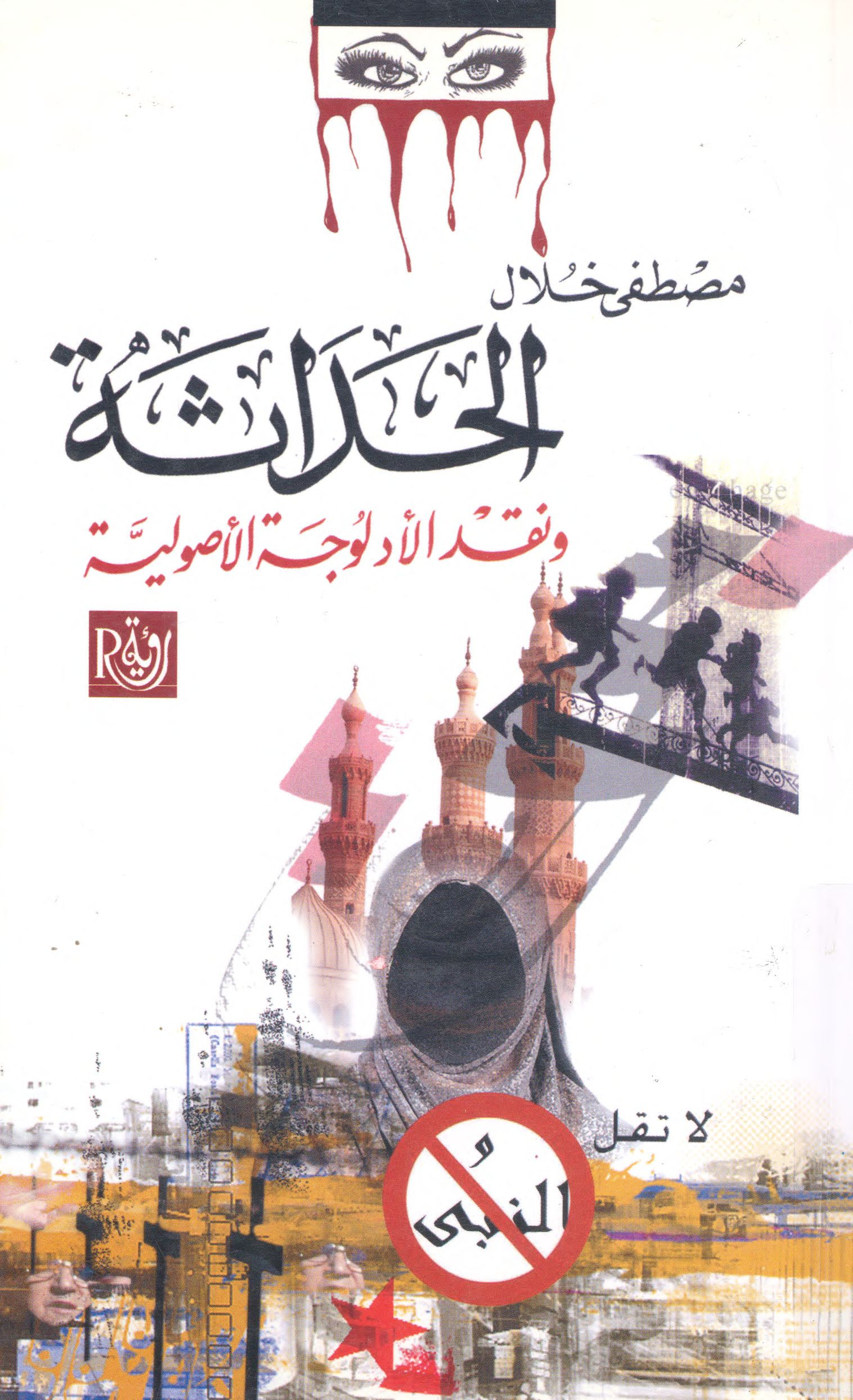


مصطفى خلال
الحداثة
ونقد الأدلوجة الأصولية
لا تقل
النبي

الحداثة

ونقد الأدلوجة الأصولية

مرايا الكتاب

الكتاب : الحداثة ونقد الأدلوجية الأصولية
تأليف : مصطفى خُلال
المدير المسؤول : رضا عوض
رؤية للنشر والتوزيع
القاهرة ٣٥٢٩٦٢٨/ ٠١٢
Email: Roueya@hotmail.com
فاكس : ٠٥٧٥٢٨٥٤٠
الإخراج الداخلي : جوبي
جمع وتنفيذ : القسم الفني بالدار
خطوط الغلاف: محمد العيسوي
الطبعة الأولى: ٢٠٠٧
رقم الإيداع : ١٧٩٠١ / ٢٠٠٦
الترقيم الدولي : 977-6174-24-8

الحداثة

ونقد الأدلوجة الأصولية

د. مصطفى خلال



للنشر والتوزيع
2007

■ محتوى الكتاب ■

الموضـــــــوع	الصفحة

الموضـــــــوع	الصفحة

تمهيد

استهلال

وحدة آلية التفكير الأصولية

إن الأصولية المسلمة L'inegrisme Musulman قضية خطيرة، ذلك أن البلدان المسلمة المسلحة والتي هي معادية للمسيحية ستعمل على نشر الرعب. يقيناً إن العصر الذي سنجله لن يكون سهلاً . في القرن الواحد والعشرين سيكون للكنيسة الكاثوليكية دور رئيسي، ذلك لأنه سيتعين عليها أن تحارب الأصولية المسلمة؛ ولكن يمكن اعتبار الكاثوليكية أيضاً شكلاً أصولياً ما دام الكاثوليكيون يرون أنهم يملكون حقيقة المسيح، في حين أن الآخرين لا يملكون سوى أجزاء من هذه الحقيقة. إن

الكنيسة الكاثوليكية بالنسبة لي تمثل الحقيقة المطلقة، فأنا إذن أصولي"[1].

هذا ما يقوله جان غيتون Jean Guitton، وهو المفكر المسيحي المعروف باعتداله وجنوحه إلى فكر السلم. يعتبر أن الأصولية المسلمة نفي للمسيحية، في هذا لا يأتي بجديد، خاصة وهو يعترف بأن المسيحية لا تبعد هي الأخرى عن هذا المنهج: النهج الأصولي. وهو يعتبر نفسه أصولياً هو الآخر.

لكن الذي يهمنا - بمنطق النظر الذي نطرحه في كتابنا هذا، والذي يوجهنا. هو أن نقف في تصريح جان غيتون على حقائق

(١) تشومسكي (نعوم): الإرهاب، حالة ١١ سبتمبر، نشر الملتقى، طـ ١، ٢٠٠٣ الناشر الأمريكي Greg Ruggioro، نيويورك (مجموع حوارات مع عدد من المنابر الغربي).

دالة. أولها التعريف الضمني الذي يضعه للأصولية: كونها تعتبر نفسها مالكة للحقيقة المطلقة: الأصولية إذاً سواء كانت يهودية أو مسيحية أو مسلمة أو هندوسية... فإنها تتصور بكيفية ثابتة "أنا" صائب و"الآخر" ضال الأنا "مستقيم" يملك الحقيقة، الحقيقة لا كانبناء دائم ونسبية، ولكن كإطلاق؛ والآخر ضال ينبغي أن يلغي ويعدم.

ثاني هذه الحقائق هو أن غيتون يسقط في خطأ جسيم؛ وذلك حين يتحدث عن أصولية مسلمة، وليس إسلاموية. إن المسلم ليس أصولياً بالمعنى الذي ننظر إليه نحن على أنه سلبي؛ ذلك المعنى الإقصائي، الرافض لكل حقيقة غير حقيقة الذات، إنه المعنى الذي يفسر ويحكم ويقيم انطلاقاً من مركزية ذاتية. وهاتان المسألتان: المعنى الإيجابي للأصولية، والمعنى السلبي لها، وكذلك الإسلام لا يعني بالضرورة الأصولية إلا بالمعنى الذي ننظر إليه نحن على أنه معنى إيجابي، ذلك المعنى الذي يقرّ فيه المسلم العادي غير المؤوّل، بتطابق الإسلام مع كافة الرسالات السماوية. يقدم المسلم ها هنا معنى عميقاً للأخوة الإنسانية والمحبة. وكذلك الإسلام لا يعني بالضرورة الأصولية.

إن باحثين غربيين معاصرين يعون، على عكس غيتون، جيداً، الفرق الشاسع بين الموقفين : موقف السلم (نقصد هنا المسلم البسيط، والمسلم العارف العالم الثقة)، مثلما نجد في أعمال جيل

كيبل، وتحاليل أنطوان بابوس. لابد من التفريق دائماً بين نظرات الباحث الغربي الذي يأخذ مسافة كبيرة بينه وبين موروثه الديني، وبين الكاتب المندمج في العقيدة المسيحية أو اليهودية. يصح هذا النظر على إنسان الدين كما ينطبق على المفكر المحايد نفسه. كلما اندمج الكاتب في العقيدة، كلما ضاعت الحقيقة المجردة، وثبتت الحقيقة الذاتية. قد تتوحد بغرابة في الكاتب أو المفكر هاتان النظرتان. لا يحدث هذا في الغالب، لكنه يحدث على كل حال.
كتب الفيلسوف الفرنسي الشهير فولتير، وهو علم من أعلام فلاسفة الأنوار في القرن الثامن عشر عن الإسلام يعلي من شأنه ويعارض مؤرخي المسيحية فيما يذهبون إليه من أحكام قيمة بخصوص الديانة الإسلامية: "من الواضح أن عبقرية الشعب العربي على النحو الذي قادتها حركة محمد فعلت (العبقرية) ذلك من ذاتها واستغرق ذلك القرون الثلاثة الأولى. وهي تشبه في هذا عبقرية الرومان القدماء"(١). يرفض فولتير كل ما كتبه معاصروه من أفكار مسبقة عن الإسلام، وينفي كونه نجح في اكتساح قارات وأمما قريبة وبعيدة بقوة السلاح والعنف. كما ينبه إلى سوء الفهم الخاص بوضع المرأة في الإسلام، ويلاحظ أنه لم يقدم سوى القليل القليل من الحقائق الهامة عن هذه الديانة التي ينظر إليها بصورة إيجابية جداً. ها هنا نظرة الباحث المحايد الذي

(١) ٢٠٠١ Rollet(jaques): Religion et politique, Grasset، وخاصة الفصل الأول: التاريخية والنظرية.

تصبح معه الحقيقة ثابتة مهما حاربها الخصوم من الغرباء عن الإسلام (المسيحيون زمان فولتير)، لكن نفس فولتير هذا يكتب مسرحية بعنوان: "محمد ...." ويهديها إلى البابا بهذه العبارة :" أريد أن أخص رئيس الديانة الحقيقية بنص ضد مؤسس ديانة خاطئة ومتوحشة". ومحلها ها هنا تضيع الحقيقة الثابتة لتحل محلها صفة الاندماج في العقيدة مصدر ضياع كل حقيقة. إن جان غيتون رجل دين، أما فولتير فهو فليسوف حورب بشدة من قبل رجال الدين المسيحيين في زمانه. لكنهما يصبحان معاً أصوليين بمجرد ما تخترقهما العقيدة. السلبي في حركتهما الذهنية ليس في ما يفكّرانه، أي أن السلبي ليس كامناً في الفكرة في ذاتها، بقدر ما يتعلق الأمر بالنتيجة العملية والسلوكية: اعتبار الآخر ضالاً، واعتبار الذات على استقامة مطلقة: وفي هذا مبدأ كل أنماط التعصب التي تقود إلى الغلوّ الأصولي الباعث لكل أعمال التطرف سلوكاً ومواقف، وهما دائماً عنيفان مرعبان لفظاً أو عملاً.

إن الاستكانة إلى فكرة ماضوية واعتبارها الموجه القدسي، يجعل المتفاعل معها نابذاً للغير، ومستهزئاً بقوة فعل الحاضر. لم تستطع الأصولية اليهودية مثلاً التخلص من ثقل فكرة سفر الخروج وعقيدة "الشعب" المنزاح الذي اختير ليخلص العالم من الشر. وها هو العالم يلاحظ أن هذه (الفكرة) تسببت وتتسبب في مآسٍ إنسانية عميقة وهي الفكرة التي تفيد شعباً فتوحد عاطفته

باستحضار زمان غابر والعمل على استبطانه وإبقائه حياً في الزمن. إن كل ما هو سلبي في الزمن الغابر (طغيان فرعون مثلاً) يتم البحث له عن مقابل في الزمن الجاري، حتى المنقذ (نبي الله موسى مثلاً) يتم الاجتهاد في خلق حركة تمثله، وهي الحركة التي ترتبط على الدوام بفكرة المبعوث المنتظر الذي سيعود إلى العالم ليقيم مملكة الله على الأرض بعد أن يسحق كل الأعداء. تشترك كل الديانات السماوية في هذا البند العقدي مع اختلافات في التأويل لا تمس الجوهر. غير أن الاعتقاد فيه قوي في الديانتين اليهودية والمسيحية. وما يهمنا في السياق الذي نحن فيه هو الفكرة اللازمانية هذه هي التي تحدد مواقف آنية من "الآخر" الذي تضعه دائماً خارج مملكتها فتكفّره بناء على هذهُ المقاربة الأصولية للمعتقد، هو ما يشرعن بالنسبة لها عنفها ضد هذا "الآخر"، أيا كان هذا "الآخر" سواء كان منتمياً لها أو منتم لما هو خارجها. ذات الفكرة الموحدة لعاطفة جموع من الناس ترقى إلى حد نفي أهمية الانتماء إلى وطن. إنه لا توجد شعوب، بل أمة ذات مصير واحد، حيث يصبح التآخي الروحي والاندماج العقائدي هو المحدد للانتماء . حيثما كان وطن الفرد والجماعة التي تجمع بينها ثقافة هذا الوطن، فإن ذلك دون الانتماء الحق للجوهر العقائدي الممتزج بذاكرة لا تموت، فالتاريخ الحي، المعيش، ذو الديمومة المتفاعلة مع تطلعات الإنسان العادي، متجاوَز بتاريخ آخر عِيشَ في أزمنة بعيدة لا توجد سوى في تلك الذاكرة. كل الأصوليات، يهودية ومسيحية

وإسلامية يوحدها النظر، عميق الأثر، العاطفي الذي يهدم كل الجدارات، الوطنية والثقافية والحضارية، فيستنبت خصوصية تعاند عناداً قوياً كل هذه الأبعاد: خصوصية اليهودي كيهودي، وخصوصية المسيحي كمسيحي، وخصوصية الإسلامي كإسلامي، وخصوصية الهندوسي كهندوسي. يورد مونتيسكيو في كتابه "روح القوانين" أن "أشياء عديدة تحكم الناس: الطقس، والديانة، القوانين وقواعد الحكم، الأمثلة المستخلصة من أشياء الأزمنة الماضية، العادات وطرق العيش: بهذا كله تتشكل روح عامة تنتج عن هذه العناصر جميعاً". إن هذه الروح تصبح مستباحة بفعل تلك القوة العاطفية العقائدية الموحدة التي تتحول إلى روح أخرى أكثر فعلاً وتفاعلاً مع الذات التي تنظر إلى نفسها من زاوية خصوصية متعالية.

تقوم العقيدة اليهودية على تجربة خاصة تقول بفكرة الانعتاق الذي شمل شعباً بكامله كان مستعبداً استعباداً مطلقاً من طرف جبابرة عتاة طغوا على كل الناس. في عملية الانعتاق. وهذا اعتقاد صارم ويستعاد باستمرار. تمّ خلق الله للشعب اليهودي وذلك عن طريق حركة "الخروج من مصر". هذا المصدر للمعتقد اليهودي هو ذاته المعتقد المسيحي. غير أن المثير في هذه العملية هو اكتشاف الله من خلالها، وضمن صيرورة الخروج ذاته، ليس الإله نتاجاً لتأمل فلسفي، ولا هو مآل مسلك باطني صوفي، ولا كائن تم إخصابه من صراع ظواهر الطبيعة. إنه في قلب حركة شعب، وقلب هذه

الحركـة ضمنهـا الله الذي ينبلج من صميـمهـا. إن الله في الديانة الإسلامية متعال ومنزّه ومجرد وكل الصفات الكثيرة التي يتصف بها تجعله فوق الكائنات أياً كانت طبيعتها، مادية أو غير مادية. هذه الصـورة لله في الإسلام بعيدة عن التـصور الذي يقـدمه المعـتقـد اليهودي الذي تتماهى فيـه كينونة الإله بالكينونة الوجودية للشعب اليهـودي. وإذا كان المسلمون يناقـشون هذه الكينونة في اليـهودية بالاقتصار على بعدها الميـتافيزيقي (الإله المنزه ضدا على فكرة الإله المتماهي) فإن الأهـم أنـها لعبت بالنسبة للشعب اليـهودي، كما في المسيحـية أيضاً، وظيفـة تحريرية. فهي توضع في مقـابل محدد: أي أنهـا توضع ضمن نمو خـاص للتـاريخ حيث تنـبري وقـائع القهـر الفرعوني وتجـابه بوقائع خلاص "الخروج من مـصر" الذي يتحكم فيـه الإله بكينونته المحـررة والمحركـة للفعل الموسوي. هـذا الفعل ليس نبـوياً وحـسب، ليس رسالة فـقط، بقـدر حـركة في التـاريخ محـررة أيضاً وأسـاساً"[1]. لكن العنصـر الأكثر أهـمية هو البـعد

---

(١) جميع المؤلفات التـاريخية والنظرية للمؤرخ والمفكر المغربي عبدالله العروي، وأعماله الروائية، والمفكر التونسي هشـام جعيط، ترسخ فكر الحداثة، والتفكيـر بالحداثة. وهما أبرز نموذجيين يمثـلان هذا التيار الواسع الذي كان قـوياً قبل هجمة الفكر التـمامي في العالم المسلم. يستحق عبدالله العروي الذي تمثل أعـماله (بدون استثناء) مؤلفاً خاصاً لوحده يبرز دقة هذا الخـيار الحداثي وأثره البالغ في عدد كبـير من الدارسين والكتاب، وخاصة في العالم العربي، المسلم منه والمسيحي. أنظر على سبيل المثال لا الحصر:

العروي (عبدالله) " "Islam etmodernite"و"مفـهوم العقل"، المركـز الثقـافي العربي، الطبعة الثانية ٢٠٠١، وتحديداً "Islam etmodernite"ص. ٦٥ وما يليها.

النفسي العميق في تشكيل الوعي اليهودي هذا البعد خاصة، وليس المعتقد في حد ذاته، وحسب، هو ما يرسم كل خطوط الأصولية اليهودية. هكذا، مثل كافة الأصوليات، ستنفي الزمن داخل ذاتها. وتحول هذه الذات إلى كيان في خدمة هذا الزمن المكثف داخلها، حتى لأن الذاكرة الجمعية لليهودية لا تغتني عبر الأزمنة الفعلية التي يعيشها الناس كما هي، إلا من هذا التكثيف لهذا الزمن المغلق. سئلت مرة مواطنة فرنسية عن عاطفتها الإسرائيلية في برنامج تلفزيوني يصور كيفية تزويج الشبان طبقاً للأعراف الثقافية اليهودية. فأجابت بأنها تشعر شعوراً عميقاً بيهوديتها لكن على نحو مبهم، وأضافت أنها لا تعرف فيما إذا كانت تؤمن بالله أم لا، وأنها تستبطن في ذاتها أو لا تستبطن حضور النبوة في أي قيمة من قيمها، وختمت أنها تستغرب كيف لا يكون كافة الناس على هذا المنشأ. في الحق لقد كانت هذه اليهودية تتحدث دون أن تعي عن أهم ميسم يسم كل الأصوليات أياً كانت العقيدة الدينية التي تنطلق منها: إنه مَيْسَمُ البعد البسيكولوجي بكل عمقه الحاد. وكل ما ينتج عن تلك الأصوليات التي يوحدها هذا البعد الدقيق، إنما تأتي قوته من آثاره وتوجيهه الذي لا يتغير إلا بمضامين تُثرِيه بفعل مستجدات التاريخ الفعلي للبشر.

ينبني التصور اليهودي للإله من خلال سيرورة الخروج من

مصـر. وتنبني الفكرة الإيمانيـة بإسرائيل بالخـروج من الشتـات في العالم. الذات اليـهودية الفانية في الزمن الثـابت. نحن ها هنا أمام شرط إنساني خـاص قابل على الدوام للعود الأبدي إلى تكرار هذا الزمن المغلق. بل إن الخـروج من مصـر يطابق في العـقل اليهـودي ميـلاد إسرائيل نفسـه. وهو ما يجعل "المعتـقد" يتحـول إلى "فعل" آخر، من طبيعة ثانية، "فعل سياسي". أما الفاعل في كل هذا فهو. طبـقـاً للوعي اليـهـودي ذاته. فـهـو الله. إنـه المخلص من الوضع اللاإنساني، وهو الموحِّد للشعب اليـهودي. كل نتائج ومآلات هذه الأصولية هي إذن في العقل اليـهودي من آثار الفعل الإلهي. هكذا تفصح "عـقيـدة" دوتيرونوم Deuteronome عن هذه الشـهادة القوية الدلالة : "كان أبي أرمينيا ضائعاً يخبط في الأرض. ثم هبط مـصـر حـيث عـاشـر مـهـاجـراً مع عـدد قليـل من الناس كـانوا يصطحبـونه. ها هنا أصبح أمـة عظيمة. قـوية وكثيـرة العدد. لكن المصـريين أساءوا مـعامـلتنا، وحولونا إلى فـقـراء، وفرضـوا علينا عبـودية قاسـية. فـصرخنا نطلب نجـدة الرب، إله أجدادنا، فـسمع الرب نداءنا، ونظر في فقرنا، وشقـاوتنا، وانسحاقنا. أخرجنا الرب وقتئـذ من مصر بيده القوية وذراعـه الممدودة، بواسطة رعب قوي، وبعلامات آيات وأعجوبات، وأوصلنا إلى هذه الأراضي، وأعطانا هذا البلد، بلـد يجـري باللبن والعـسل"[1]. إن صـانع التـاريخ هو

---

(١) رولي (جاك)، مرجع مذكور.

الرب المحرر. الرب هو على الدوام أمام الشعب. خلقه ويقوده، خلقه ويمنحه الحرية المطلقة في أن يكشف عن كل إمكانيات ابداعه وهذا هو الأهم. أما ما تلا ذلك من شرائع وقوانين وممارسة فليس سوى إضاءة لهذه الإمكانيات الخلاقة.

لقد جاءت المسيحية على يد المسيح لتعيد فهم وتجدد استيعاب تلك الشرائع، وتعيد النظر في تلك الممارسة، ورفضت الفصل بين الصافي والمبتذل، بين الطهرانية الخالصة والمختلط من العقائد. هكذا شككت المسيحية في قيمة ما يحياه الناس، ليس على المستوى الديني وحسب، بل وأيضاً، على مستوى ما هو اجتماعي وثقافي في العقيدة اليهودية. فما كان من الرهبان القدامى سوى أن يعاندوا هذا النقد الثائر لنبي الله عيسى ابن مريم. وقائع هذه الثورة، وأحداثها لا تحتمل الشك، ذلك أن الأناجيل الأربعة موحدة في إثارتها. فقصة الباعة التجار المطرودين من معبد سليمان، والمعارضة الشديدة التي نظمها المسيح، تبين رفضه المطلق للشرعية اليهودية والرومانية القديمة التي تبيح البيع الضروري لتقديم القربان. عارض المسيح هكذا الوظيفة الدينية والسياسية والاقتصادية للمعبد (هيكل سليمان)، وشكل بهذا الحدث الذي سيقود إلى اعتباره مشاغباً وعاصياً، الفرصة الذهبية للسلطتين اليهودية والرومانية القديمة من أجل الحكم عليه بالصلب. إن هذه الإدانة لتحمل بعداً يمكن اليوم القبض عليه. ذلك أن كل الدلالات

الثيولوجية إنما تستقيم انطلاقاً من حكم الإدانة ذاك. وبالطبع فإن هذه الرمزية العقائدية القوية لا تنفصل عن البعد التاريخي لحكم الإدانة ذاك. فالحرية كما رآها المسيح ليست مرتبطة بصيرورة بشرية، بل إن مصدرها لا ينفصل عن الينبوع الإلهي. وإذ أدين، وعذب وطبقاً للتراث المسيحي صلب، فإن ذلك حدث لا بدافع سياسي باعتباره ناهض الاحتلال الروماني القديم، بل لأنه أمره في تصوره هو، كان ذا شأن آخر، أكثر أهمية وبكثير من هذا البعد السياسي. كان أمره هذا يتلخص في مناهضة نجاسة المحتل وإعادة طهارة أرض إسرائيل التي تحولت إلى قذارة بسبب من حضور احتلال وثنيين، زنادقة كما تصورتهم جموع التابعين للمسيح. لكن من جهة أخرى، لم يكن نبذه بعيداً عن مضمون رسالته المشككة في التوراة كما كان يطبقها المراؤون المتظاهرون بالتقوى على النحو الذي كان ينظر إليهم أتباع المسيح. إن النتيجة المرتبطة بهذه الصيرورة هي المحصلة التي تلخصها روح التضحية التي ستشكل جوهر المسيحية مثلما سيشكل التنزيه المطلق للإله جوهر الإسلام، وتماهي الإلهي مع الإرادة البشرية المخصوصة والمتفردة جوهر الديانة اليهودية. الذين حكموا على المسيح اعتبروا أنفسهم يطبقون إرادة إلهية. ونظرة المسيح إلى عذاباته قائمة على اعتبارها من فعل بشري، وتصور الإسلام المحمدي ينطلق من مبدأ التعالي الإلهي. ينظر المسيح إلى المآل النهائي لعذاباته على أنه محبة لله

وللبشر وهذا معنى تضحيته: والتضحية هنا ليست بالدلالة التي يمنحها إياها معارضوه المدينون لأقواله وسلوكه بالحكم عليه بالقتل.

كل ما أقدمه في هذا الكتاب. أحياناً أردده في كل الفقرات. يعني نقداً مقصوداً للأصولية التمامية. أعتبر أن ما أقوم به خطوة من الخطوات المطلوبة للترشيد في الفكر والمسلك. ليس هذا الكتاب بدون هدف. هذا ما أعيه. أملي أن يقرأ، وأن يناقض مع العلم أن رفض الأصولية التمامية الذي هو مطلب هذا المؤلف، هو من صميم مطلب التاريخ. إن الغرب، عندي والإنسانية عموماً، غَرْبان، وإنسانيتان، غرب يمارس التاريخ بالعنف واللاعقل، وغرب ينتظر أن يرانا ندافع عن أنفسنا بغير طرق إباحة نبذ جوهر الإنسان: شرطه من أجل أن تتعاطف معنا كل الإنسانية. لأننا أصحاب قضايا في كل مكان من جغرافيتنا. فنحن إذن في حاجة إلى من يسمع صوتنا، وإلى من يساند قضايانا التي نراها عادلة. دخلت ضدنا أمريكا - الغربية - اليمينية في حرب مرعبة مستعملة سلاحين، سلاح التدمير الماحق الذي تملكه ذاتياً، وسلاح توظيف عتاة الأصولية التمامية القاتلة - دون أن تعي هذه الأخيرة أنها موظفة لتبرّر تلك الأمريكا كل قذارتها فوق أرضنا، وتبعث بكل ذاكرات تاريخنا-هذا السلاح الأخير، أي توظيف الأصولية التمامية، هو السلاح الأفتك؛لأن به تستقطب أمريكا الغرب الآخر، المساند لنا باعتبارنا ذوي قضايا عادلة، مثلما تستقطب كل

الإنسانية ضدنا. لكن أمريكا لا تخلق هذا السلاح، إذ تجده متوفراً. حان الوقت - قبل أن يفوت - للإسهام في حرمانه منه. إن حرمانها منه يتطلب أن نناقش ما يلزمنا نحن. هذا هو هدف هذا الكتاب. لا يخرج الكتاب عن تاريخي النضالي، إنه جزء منه، حلقة من حلقاته. يقول العروي، وهو يتحدث عن دوافع تحريره مؤلفاً حول مفهوم العقل: "كيف لا أكتب مثل هذا الكتاب وأنا لا أفتأ أكتب حول ضرورة "الترشيد"؟ ماذا يعني الترشيد في التفكير وفي السلوك إذا غاب عن ذهننا مفهوم العقل؟ المسألة كامنة في كل ما كتبت، حتى بعض الأعمال الأدبية، فكان لزاما عليّ، عاجلاً أو آجلاً، أن أتطرق للموضوع لكي لا أترك المجال للمتأولين.

(...) إننا نقول منذ زمن طويل إن عقيدتنا مبنية على العقل، يقول ذلك العربي والعجميّ، العريق في الإسلام، وقريب العهد به، المتبحر وغير المتبحر في العلوم الدينية. نقول ذلك بما نلاحظ من عقائد غيرنا، وخصومنا يعترفون أن العقيدة الإسلامية بسيطة معقولة وإن استنتجوا من ذلك مالا يرضينا. في نفس الوقت نقول، قبل غيرنا، إن المجتمعات الإسلامية، العربية والأعجمية، المستقلة بذاتها أو الخاضعة لحكم غيرها، بعيدة في سلوكها (العام والخاص) عن العقل، وبالتالي عن العقل والدين معاً . وهذا التناقض الملاحظ نعترف به كما لو كان أمراً طبيعياً، غير مستبعد" (مفهوم العقل، ص . ١٨).

أستسمح القارئ في هذا الاستشهاد الطويل. وهو فعلاً استشهاد، يبين أن عمل المسلمين المطلوب ليس هو ما تقوم به الأصولية التمامية إن هذا الكتاب هو في صميم موضوعه، جواب على حيرة شخصية رحاها تدور حول ما أراه من عقل في العقيدة، وما أراه من باطل في المسلك.



I

تفيـد "الأصولية" الموقف الديني القـائل بالأخذ التام بالتـقليد والرافض لكل تحديث وإخضاع البـشر لمنطق التطور العام للوجود ومظاهر الحياة. لم يتوقف هذا المفهوم عن التطور، إذ في الأصل لم يكن يتـجاوز المعنى المذكـور، ثم بعد خـوضه أشكالاً من الـصراع ضد "الحداثة"، وضد الدولة، وجد نفسه غارقاً في أنواع من المغالاة قادته إلى ما نسـميه بـ "التمامـية". ويحمل هذا المفهـوم الأخير كل مـضـامين التطـرف التي لا تنظر إلى اسـتـقـامـة الوجـود والقـيم والسلوكات إلا من زاوية المطابقـة التامة لما يقـول به النص القدسي مع الوجود الحياتي للبشر. إنهـا "أصولية تمامية" لأنها ترفض تطوير الإنسـان لنفسـه وحيـاته ومظاهر وجـوده خـارج إمـلاءات ظاهر النص. من هنا رفضـها لتأويل العقل الحـداثي، وإلغاؤها لمنظورات

التـاريخ وتطورات المجتمع وروح التـجـديد التي تسكن الإنسـان وتدعـوه إلى خوض مـغامـرة الكشف عن مـعاني الوجـود التي لا تتوقف عند حد نهائي.

في سنة ١٨٩٠ تم وصف أعضاء حزب سيـاسي بإسبانيا كان يسـعى إلى تأسـيس ديانة كاثوليـكية أصـوليـة لا تهدف فـقط إلى المحافظة على الكاثوليكيـة في حرفيتهـا وتماميتهـا، بل تسعى أيضاً إلى إخضـاع الحياة الاجتـماعية للتـعاليم الكاثوليكية. وبُعَـيْد ذلك بسنوات قليلة تـطور مفـهـوم "الأصولـية" ليـشـير في فـرنسـا إلى "الكاثوليكيين الحـداثيين" من أجل مواجـهة المحافظـين الذين دعوا إلى "أصولية كـاثوليكية". خاض هؤلاء "الأصوليـون" حملة قوية جداً وبالأخص عن طريق منظمة سرية كانت تعمل خارج الشرعية تدعى La Sapiniere واستمـر ذلك فترة امتـدت من عام ١٩٠٩ إلى ١٩٢١.

وفي العالم المسلم، إذا ما قفزنا على التأسيس النظري للأب الأول للأصولية (المودودي) فإنها كحركة سياسية تدعو إلى التطبيق الحرفي للدين برزت أقوى ما برزت في العشرينيات من القرن العشرين وامتدت إلى زماننا الراهن متطورة إلى أشكال من الفعل، وأنماط من التنظيم وتيارات من النشاط السياسي المهيمن على التوظيف الديني جعلها تجاوز الدولة المسلمة نفسها في هذا التوظيف.

في الخمسينيات من نفس القرن ظهر المفهوم بقوة مجدداً في فرنسا إلى درجة أنه فرض نفسه على المجامع اللغوية وبالأخص على الحصر اللغوي القاموسي، فأصبح بالإمكان الرجوع إلى القواميس لضبط معناه وتاريخه. هكذا أصبح الحديث جارياً في هذا البلد عن عدد من المنظمات والدوريات والمجلات المختصة في الانتصار لقراءة أصولية للكاثوليكية يذكر منها في العادة "المدينة الكاثوليكية" La catholiquecite التي كان على رأسها المونسينيور لوفيفر . Monseigneur Lefebvre لقد أخذت هذه الأصولية بعداً ومعنى دينيين أساساً، هذا بالرغم من تعاطفها الظاهر مع الخيارات الحزبية اليمينية في مجال السياسة، لكن الملاحظ أنها لم تعن كثيراً بأمر تدخل الكنيسة في الحياة السياسية، والنقد الذي ووجه به البابا لم يتجاوز مسألة العودة إلى التقليد القديم للكاثوليكية. هكذا لم يتم الإلحاح حقا على تدخل البابا والكنيسة في الحياة المادية للبشر.

ونشأت في إسـرائيل حركة أصولية قـوية تفسر جزئيـاً النزعة التطرفية الإسرائيلية. وهي عبارة عن مجموعة من الأحزاب الدينية التي ترفض أن تأخـذ الدولة حريتهـا في التشريـع ووضع القوانين، وتدعـو الأصوليـة اليـهودية إلى إخـضـاع هذه القوانـين للشريعـة اليهودية (التوراة).

وتميزت الأصوليـة الإسلامية بطابعهـا الثوري والعنيف، سواء في مـصر، أو الجـزائر، وهي لا تلتـقي مع الأصـوليـة الكاثوليكيـة والأصوليـة اليهودية، سـوى في أمر واحـد، هو الرجوع إلى أصل الشـريعـة بـالنسبـة للإسـلامـيـين، وأصل الكاثوليكيـة بـالنسبـة للكاثوليكيين، وضـرورة خضوع المشرع الإسـرائيلي للنص الديني اليهودي(*)

غيـر أن الأصولية الإسـلاميـة تتفرد برفـضها للدولـة المسلمة القائمـة معتـبرة إياها خارجـة عن الملة تارة، أو محـرفة للدين تارة أخرى، وتعمل تبعاً لذلك على إزاحتـها متوسلة إما بالعمل الحزبي في بعده السـياسي المباشر الذي يتـأرجح بين الرفض المطلق للنظام وبين الاعتدال في مـعارضته، وبين العمل الجمـعوي الدعوي. وقد تختلف الأصـولية الإسلامية لـتتمظهر في تيـارات سياسية تـتباين

(*) مع وعيي بأن الموقف النقـدي هو ما يوجهني في كل أطروحة هذا الكتـاب، فقد بنيت مـوقفي من الحـداثة ومن الأصوليـة التـمامـية انطلاقـا من اعـتبـاري إياهما قـضيـتين معرفيتين: أي أنه يهمني العلم ،منهج الإنتاج أكثر من الرأي.

مواقفها السياسية، غير أنها مجمعة على ثلاثة أمور لا تختلف فيها: [أ] رفضها للحداثة بدعوى أنها كفر - [ب] رفضها للدولة باعتبارها علمانية - [ج] رفضها للغرب متخذة منه عدواً استراتيجياً، هذا مع العلم أن جزءاً من الغرب وهو أمريكا اليمينية المتطرفة ذات النزع اللاإنسانية والهيمنية على النحو الذي نلاحظه في سياسة جمهوريّ البيت الأبيض الجدد بالولايات المتحدة الأمريكية- لا يرى في الأصولية الإسلامية التي لا تؤمن بأسلوب العنف أي خطر على فلسفتها ونهجها الاقتصادي العام[1].

إن الأصولية الإسلامية إذ تدعو إلى تطبيق القوانين العملية في الشريعة، تدعو في آن واحد إلى ضرورة خضوع الدولة للنص القرآني في تصريف الحكم، وهو ما يجعلها بعيدة عن الدلالات الدينية الصرفة للأصوليتين: الكاثوليكية واليهودية. وبتعبير آخر، نلاحظ في الوقت الذي تنأى الأصوليتان اليهودية والكاثوليكية عن الشأن السياسي بمعناه الضيق (لا بالمعنى العام)[2]، أي بمعناه التنظيمي الحزبي والتعبوي الهادف إلى إزاحة الدولة فإن الأصولية

(١) في مقال له بعنوان "الديمقراطية والحقيقة الكونية - الأسس الثقافية للاحتقار" يبين الأرضية التي يقعد عليها الغرب المتطرف (ضد الغرب الإنساني) نظرته إلى العالم الفقير، وخاصة العالم المسلم. (انظر المقال في "مقدمات : المجلة المغاربية للكتاب)، (ملف : الأخلاقيات الإسلامية وأسس الديمقراطية)، عدد سنة ٢٠٠٠، ص. ٦٣ .

(٢) نبيل شعت: "الأصالة في الطرح الإسلامي لقضية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية"، مجلة الإنسان، باريس ، عدد ٣ ، ١٩٩٥ .

الإسلامية لا تنطبع بشيء أكثر حدة غير هذا. ومن جانب آخر فإنّ الدولة في العوالم المسلمة تقوم بنفس الدور الوعظي والتعليمي الذي لا تضطلع به الدولة في الغرب بل تضطلع به الكنيسة ليس في مدارس وإعلام هذه الأخيرة، بل في مدارسها وإعلامها الخاصين. وعلى نحو مختلف عن هذا الوضع الديني في الغرب. تستفيد الأصولية الإسلامية، من العناصر التكوينية والتربوية العامة بعضها إيجابي وبعضها سلبي التالية - والتي تشكل أرضية تجدها مهيأة تقف عليها للانطلاق في نشاطها الدعوى والتنظيمي والسياسي:

أ- ما تقدمه المدرسة والثانوية والجامعة من ثقافة وتعليم دينيين توفرهما الدولة المسلمة نفسها.

ب- ما توفره المدارس والمؤسسات التعليمية الدينية في العوالم المسلمة .

جـ - ما تتيحه قنوات الاتصال العصرية من ترسيخ قوي جداً للثقافة الدينية سواء في بعدها العقدي الضيق أو في بعدها المعاملاتي.

د- ما تهيؤه الأسرة المسلمة في غالبية إعدادها للطفل المسلم من تنشئة دينية قد تكون متشددة أو معتدلة. لكن النتجية هي واحدة .

هـ - ما صاغته الحركة السلفية من تقاليد مناهضة للتجديد والحداثة حتى وإن لم يكن هذا هو قصد السلفية التي كان يشغلها موضوعان رئيسيان: طرد المستعمر الغربي، واسترجاع المجد الإسلامي الغابر.

و- ما استنبتته حركة التحرير الوطني ضمنياً أو على نحو مباشر من نزعة قوية ضد الغرب، وميولات تبالغ في الشعور بهوية ميتافيزيقية بعيدة عن أن تكون واقعية .

ر- تطعيم الفكر التقدمي التراثي لمناقشة قادت إلى رسوخ قضايا التراث ذي المضامين الماضوية في حين كان قصد هذا الفكر تحديث الحياة المسلمة والحياة العربية بطابعها المسلم وطابعها المسيحي الشرقي.

ز- استفادة الحركة الإسلامية من الجهل والأمية والتخلف في المجتمعات المسلمة لزرع تصورات تجد تربتها خصبة وميهأة سلفاً لتقبل التصورات المحافظة.

ك- استفادتها من غربة الحرية في المجتمعات المسلمة حيث حرية المعتقد محرمة تحريماً تاماً لا يحتمل التساهل من قبل الدولة التي تقبل أن تعبأ ضد التفكير الحر. وتستغل الأصولية الإسلامية إلى أقصى حد هذا المعطى للتهجم على أبسط نقد قد يوجهه المفكر الحر، أو الأديب، أو السينمائي، أو المسرحي، أو التشكيلي، أو الفنان عموماً بعض من (وليس كل) إلى القيم التراثية، التي

يراها معيقة للتقدم الإنساني، أو على احتفائه بقيم الحداثة والإبداع الذي يعتبر في الفكر الانغلاقي كفراً.

ي- الاستفادة القصوى، مثلما سبقت الإشارة، من أجواء الحرية وفضائل العلمانية في بلدان الغرب من أجل تعبئة وتجييش فئات واسعة من مهاجري البلدان المسلمة إلى البلدان الغربية، والعمل على تأطيرهم لمعاداة الغرب وترسيخ أحاسيس التقزز من الحركات الحداثية ببلدانهم الأصلية وكراهية أنظمة دولهم. وهي في هذا تستغل إلى أقصى حد الشعور بالغربة من جهة، والمعاناة من بعض مظاهر الرفض والعنصرية التي يمارسها الجهلة من شعوب الغرب، وأشكال الفشل المدرسي والاجتماعي، وفقدان الشعور بالاطمئنان في مجتمع لا ينفتح إلا لضرورات الاندماج الطبيعي في ثقافته. كما تستغل الحاجة العميقة إلى الشعور بالانتماء الذي تقتضيه المستلزمات المستجدة لهذا الوجود الطبيعي لهوية متميزة عن "آخر" لا يسمح بغير ثقافته الخاصة للتواصل، إلا على نحو نسبي.

إن النقطة الأخيرة هذه تسمح لنا بأن ننظر في الإضافة التي يقدمها المهاجرون المسلمون لبلدانهم، وهم الذي اضطرتهم ظروف القهر والعطالة والبؤس الاجتماعي والحرمان من الحرية إلى مغادرتها. ماذا نكتشف؟ إما فراغاً تاماً وإما وعياً شقياً إضافياً. تستغل الأصولية التمامية الفراغ المذكور بالنسبة لجزء من

المهاجرين، إنها تعيدهـم إلى ديانتهم وهذا إيجابي، لكنها لا تكتفي بهـذا إذ تشـحنهم بالرفض للمـجـتـمعـات التي يعـيـشـون فيـهـا وباستقباح قيم هذه المجتمـعات ذات البعد الإنساني، كما تشحنهم بالمعارضة المطلقة لأنظمة بلدانهم وتنظيماتهـا السياسية والجمعوية وحـركاتهـا الفكرية ونخبـهـا الحداثيـة، هذه هي الفئـة الأولى من المهـاجرين التي يتـاح للأصوليـة التـمامـية ملء فـراغاتهـا الفكرية والروحية بالعـواطف والمواقف المغالية. أما الفـئة الثانية فـتعاني من وعيها الشقي إزاء التخـلف المتزايد الذي تعاني منه بلدانها الأصلية في التعـامل مع البيـئة وفي السلوك المدني، وفـي قيمـة وصلاحـية القوانين التي هي في مـعظم الحالات حبر على ورق؛ مثـلما تعاني من صيغ وأشكال التعامل الثـقافي الغربي والتي هي في الغالب لا تفهم الوضع الإنسـاني لهذا الصنف من المهـاجرين المسلمين الذين يتوفرون على قـابلية ووعي متقدمين جداً يسـاعدهم على الاندماج في ثقافة وقيم مجتمعات الاستقبال. نحن نتحدث هنا عن الجموع الواسعـة من المهاجـرين، ولا نتحدث عـن القلة القليلة من النخب المثقـفة الرمـزية لهذا المجتـمع. لكن هؤلاء الذين هـم بهـذه القدرة المتمـيزة على الاندمـاج يظلون يحملـون هموم ومشـاغل أوطانهم الأصليـة فـلا يفـعلون سـوى القلـيل من أجل الجـاليـات المسلمـة المهاجـرة الأمر الذي يتـرك الحقل كله لنشـاط المقاربات الأصـولية وتنظيماتها.

II

تلك محاولة في التعريف وفي التصنيف المجمل للأسباب والنتائج. وهو ماحرصت في هذا الكتاب على أن أستخلص منه الضوابط والآليات التي تتحكم في نمط التفكير الأصولي التمامي. إنه تفكير أصولي إذا ما اعتمدنا التعريف السابق للأصولية، وإذ أضيف إليه صفة "التمامي" فلكي أؤكد على طابع "المغالاة" و"التطرف" اللذين يطبعان لا التفكير وحده، بل والسلوك أساساً. وذلك لأنه يسعى إلى كمال مستحيل للعقيدة الجمعية، مثلما يتوهم الوصول إلى تمام التوافق بين التفكير العقائدي الإيماني الدعوى والوعظى، والواقع المادي والاجتماعي لحياة المسلمين، وهو تمامي أيضاً لأنه يعتبر المسلم يصبح خارج دائرة الاعتقاد إذا لم يتم على نحو تطابقي التلاؤم المطلق بين معنى ظاهر النص القدسي وما يأتيه الفرد وتقدم عليه الجماعة من سلوكات. وهو الأمر الذي لم يحدث أن عِيشَ أبداً خلال كل القرون الإسلامية سواء في أزمنة التأسيس، أو في أزمنة الامتدادات بصعودها وانحطاطها.

لم أقف عند آليات تفكير الأصولية التمامية من أجل أن أبرز نوعية ونمط الإنتاج الأدلوجي اللذين يتحكمان في إنتاجها الفكري، ومآلاتها السلوكية من أجل أن أقدم فكراً نظرياً تفسيرياً

محايداً رغم أني اعتمدت منهج النظر الموضوعي[*].

لا أدعي هذا، أقول بوضوح كاف بنقد للأصولية ينتصر للحداثة. ليس لأن الحداثة رائعة أو سيئة، ولا لأنها مقبولة أو منتقدة في بلدانها الأصلية، بل لأن واقع الإنسان المسلم يستدعيها بإلحاح وقوة. هذا مع العلم أن زعماء سياسيين وقادة دول مسلمة حاولوا محاولات شتى لمزج حياة شعوبهم بمقتضياتها، وأن مفكرين حداثيين خصصوا عمرهم كله وأعمالهم من أجل ترسيخ فكرها ومناهجها وفلسفاتها وعلمها. لقد كان بالإمكان أن يكون الأمر قد حسم نهائياً واتخذ التاريخ المسلم في شموليته الحديثة والمعاصرة مسار الإسهام في الحداثة الكونية. لكن يبدو أن حظها (الحداثة) أو قل حظ المسلمين متعثر بسبب عوامل عديدة من بينها مقاومة الفكر المحافظ الذي لم ينتصر لرجحانه الفكري وصلاحيته العقلية بقدر ما يعود أمر هيمنته إلى استمرار البنيات الاجتماعية والثقافية المحافظة [١] .

يمكن التدليل على صحة هذا الحكم بنجاح الحداثة في المجتمع

(*) حرصت بقدر ما استطعت أن أزاوج بين آلتين منهجيتين، الأولى تكوينية، والثانية تفكيكية: مع كل موضوعة، تعاملت بهذا النهج غير أني لم أحد عن أسلوبي العرض والنقد معا.

(١) يبين بحث للمفكر المغربي محمد عابد الجابري الأسس الثقافية لهيمنة صيغة من صيغة القيم في نظام الثقافة الإسلامية. أنظر على الخصوص بحثه بنفس العنوان: مجلة مقدمات، مصدر مذكور.

الأصلي الذي أسس لها وأنتج ميكانيزمات فعلها في الوجود البشري، لكن هذا غير كاف، إذ تواجهنا نجاحات الحداثة في مجتمعات أخرى لا يجمعها بذلك المجتمع الأصلي للحداثة - الغرب - رابط تاريخي وثقافي وحضاري، ذلك أن المجتمع الياباني ذهب بعيداً في هذا الشأن إلى درجة أنه تحول إلى قوة منافسة في كل الميادين الاقتصادية والعلمية والتكنولوجية والسياسية والتنظيمية والتربوية والقِيَميّة، وحققت الصين والكوريتان نفس مستوى التقدم والتنظيم الحداثيين اللذين بهرا جميع العقول في العالم المعاصر. وهو ما يفسر أن الحداثة لها علاقة معقدة بطبيعة النظام الأدلوجي والسياسي والاجتماعي، إذ ترتبط أساساً بخيار حضاري وإرادة ثقافية تقبل بأن تمارس ثورات في صلب نسقها الخاص وها هو الغرب نفسه اليوم يستفيد من فنون التنظيم، ومن التكنولوجية الآسيوية، في صيغها اليابانية والصينية والكورية، ومن فنون الرقص والباليه وأنماط عظيمة من أنماط تربية الجسد والروح، دون أن يشعر بأي عقدة تجاه هذه المواقع الحضارية العظيمة. هذا في حين ما يزال أصوليو شرعية السماع وجواز الغناء والرقص شرعاً أو عدم جوازه، واعتباره ما هو خارج الضرب على الدف عملاً من أعمال الشياطين، ومروقاً من أعمال السفهاء والزنادقة... مع العلم أن عظمة أيّ حضارة إنما تكمن في رقي فنونها ومعمارها وأشكال تعبيرها الرمزية التي تستجيب لعمق نداء العلم والمعرفة، أي لعمق نداء التقدم الإنساني.

III

في كل لحظة من لحظات التاريخ تهتز فيها شخصية جماعة بشرية ما، وتتأرجح قيمها التقليدية بين الاستمرار والانتفاء يعود التعبير عن الهوية، والحديث فيها بإطناب إلى الصدارة. هذه حقيقة ما عادت اليوم في حاجة إلى مزيد من الجدل. ويمثل "الدين" أوثق أشكال هذا التعبير، وأكثر الحديث تضخماً في هذا الباب، ويصبح الأمر أدعى إلى الحديث عن "الهوية" حين تستدعي الظروف المحيطة بهذه الجماعة البشرية أو تلك ثورات ثقافية لا تتم تحت ضغط كوابح عديدة ومركبة أهمها رسوخ الفكر التقليدي وقيمه. وهذا ما تعيشه الجماعة المسلمة التي تعاني من ثلاثة عوائق فاعلة وكابحة: عائق التطور البطئ لبنيات المجتمع الاقتصادية والاجتماعية، وعائق استبداد نظم الحكم، والعائق الثقافي الذي يمثله فكر الوصاية والحجر الانغلاقي. وينضاف إلى هذه العوائق والارتباطات الاقتصادية والاستراتيجية لصالحه وحده كما هي حالة المسلمين في علائقهم بالذين يتحكمون في أوضاع البشرية من الغرب الأوروبي والأمريكي.

إنه عوض أن ينبثق فكر حداثي من هذا الوضع المتأزم لمواجهة هذه التحديات الكبرى، يحدث العكس، إذ ينبري التفكير التقليدي المحافظ لتكريس التقوقع والانغلاق. وتمثل الأصولية التمامية أكثر أشكال هذا التفكير انغلاقاً، وأقواها مقاومة للتيارات

التحديثية في مجالي الفكر، وتصريف الإرادة العامة، ولأنها غير قادرة على إضعاف قوة وصلاحية الأنساق الحداثية، بسبب تهافت تصوراتها وضعف بناءاته الفكرية بحكم تغيير نمط الحياة البشرية القائم اليوم، فإنها تلجأ في العادة إلى الحلول المتيسرة بالهروب إلى الماضي، والاستقواء بجيوش الجهل والتخلف واستثمار المفاهيم العاطفية المجيشة للعموم المطمئن إلى تقليديته.

تلك هي مجمل القضايا التي تم تحليلها ونقد أسسها الفكرية في حقل التفكير الأصولي التمامي.

إذا كانت الأصولية عموماً قد فشلت في إسبانيا وفرنسا وغيرها من البلدان الغربية فذلك لا يعود فقط إلى كون الحداثة قد ترسخت عبر قرون من الزمن في هذه البلدان ، بقدر ما يعود أيضاً إلى عوامل شتى، أهمها - على المستوى الفكري - تغير نمط تفكير النخبة الدينية. إن مسيحية أو يهودية اليوم ليست هي مسيحية ويهودية القرون الغابرة [1]. لقد تغيرت العقيدة كثيراً في عقلية مستقبليها بالنسبة للمسيحيين ولليهود. وهو ما لم يحدث إلا كعلامات نادرة هنا وهناك في العالم المسلم إلى أن حدثت الثورة

(١) يسعى المفكر والباحث المغاربي محمد أركون في مشروعه الاستثنائي حول الفكر الإسلامي إلى تجاوز التوظيف الإيدلوجي للخطاب الديني. كل أعماله في هذا الباب، وغيره من الميادين العلمية الإنسانية مفيدة. وظفنا بالخصوص عمله: "الفكر الإسلامي، قراءة علمية"، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ١٩٨٧ ، وكتابه: تاريخية الفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح ، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٨٦

الخمينية ذات التوجه الشيعي بإيران في نهاية السبعينيات من القرن الماضي. طرح السؤال حول قوة "الإسلام" كإيديولوجيا عتيقة فاجأت العالم بقدرتها الجبارة على التعبئة وتأطير الجموع وإمكانياتها اللامحدودة في إزاحة أعتي الأنظمة السياسية. وهو التصور الذي زكته التجربة الجزائرية في بداية التسعينيات من نفس القرن مع بروز الحركة في أقوى نظام "اشتراكي" عرفته دول الجنوب بعد انسحاب قوى الاستعمار من هذا البلد. ويمكن القول بأنها عصفت به قبل أن تتأكد عمليات التراجع الكبرى للأنظمة الشيوعية في شرق ووسط أوروبا. مثلما يمكن القول إن إلغاء الانتخابات في ١٢ يناير ١٩٩٢ على إثر إزاحة الرئيس الجزائري الشاذلي بن جديد كان في الحقيقة بمثابة الإعلان الرسمي عن فوز ساحق للحركة الإسلامية في الانتخابات ضد كل الخيارات الحزبية الجزائرية. وسواء في إيران أو في الجزائر فإن الصورة التي ثبتت في الأذهان هي أن "الإسلام" لم يتغير على النحو الذي تغيرت به "المسيحية" و "اليهودية" . ما تم فعلاً هو الرجوع إلى الماضي إذ حافظ "الشيخ" في الإسلام على مضمونه، واستعيدت كل سُلَطه التقليدية، الرمزية منها والفكرية والدعوية التي كانت في الماضي. واستشراحٍ هو عينه في نفس الخطاب، وبذات الآليات القرآنية والنبوية إيماناً منه أن العقول التي يخاطبها ما تزال هي هي منذ قرون غابرة، والأفق الذي ترسمه لنفسها ما تزال محافظة على مسارها في التاريخ. هذا ما تصوره ويصوره الشيخ لنفسه

وللجموع، وهو ما يعطي الوعي بأن الإسلام التقليدي ما يزال على نفس نهجه لا يتوق إلى استيعاب العصور إلا بما يمتلئ به من القديم.

لقد أصبح المؤمن اليوم يعرف "مسيحية" و"يهودية" متطورتين، أما المؤمن الإسلامي فإنه يتعامل بإسلام الأهم فيه والأقوى هو المحافظة لا التجديد: هذه هي الأطروحة التي يحاول هذا الكتاب بسطها للقارئ من زاوية التبني الصريح للحداثة، ونقد التراثية في بعدها المنغلق عموماً، والأصولية التمامية على نحو خاص.

إن رفض الغرب للإسلام هو رفض حيطة وحذر تحكمه المقولة التي يؤمن بها منذ أن أصبح قوة قاسية تحكم العالم: مقولة "ليس للغرب أصدقاء دائمون ولكن له مصالح دائمة". لهذا الرفض إذن ما يبرره: إنها المصالح، وليست العقيدة في ذاتها. من أجل أن يدافع المسلم على مصالحه هو الآخر فإنه مطالب بتحقيق ثورة في الفكر بغاية التقدم، وهي الغاية التي لا يمكن بلوغها بدون أن يتوجه الباحثون والفلاسفة والمفكرون والأدباء والعلماء بالنقد إلى المنتوج الفكري الإسلامي. ذلك أنه يتعين تقوية التيار الحداثي في العالم المسلم، لأنه بدون ذلك، يتعذر تحقيق هذا التقدم، وفي آن واحد يظل الجسم المسلم مستباحاً من قبل الذين يدافعون عن مصالحهم أولاً وأخيراً. تلك المصالح - الغربية عموماً، والأمريكية

على نحو خاص - لا تفرق بين الشيوعية والنازية، ولا بين الاشتراكية ذات البعد الإنساني والاجتماعي والإسلامي. إن خطأ بعض - وليس كل - التصورات الغربية (الفكرية منها والسياسية) هو ذاته خطأ الأصولية التمامية الإسلاموية: كلاهما يتعامل مع إسلام ستاتيكي، ثابت في الزمن، متعال على الوجود البشري، وغريب عن التفاعلات التاريخية. ولكل واحد هدف يخصه يختلف عن الآخر. تتوخى الأصولية مقاومة الحداثة وإقبار مفاهيمها وتصوراتها وقيمها، وتهدف بالطبع إلى تحقيق مقاصد بعيدة مفهومة وواضحة وهي لا تخفيها. ويتوخى الغرب اليميني ذو التوجهات اللاإنسانية تأييد الاستفادة لوحده من خيرات الأرض، وعرق العقول والسواعد، ونتائج تراكم الثروات، والهيمنة والسطو على مقدرات وحريات الأمم والشعوب. وهما معاً، الغرب اليميني ذو النزعة المتوحشة، بسياسييه، وبمنظِّريه أمثال Dan Quale، و Huntington، وD.Lener والأصولية التمامية بجميع تياراتها ذات البرنامج الموحد يرفضان البعد الكوني للقيم الحداثية: يعتبر الغرب اليميني الديمقراطية مثلاً غير ممكنة التحقيق في العالم المسلم بدعوى أنها تتعارض وجوهر الإسلام، وتعتبرها الأصولية نتاجاً "كافراً يعادي" الإسلامي! وقس على هذا جميع القيم الأخرى كالحرية وحقوق الفرد والسعادة في الأرض، إلخ... صحيح أنه لم ينشأ بعد في العالم المسلم أي نظام ديمقراطي مدني نزيه ومتفتح يصلح نموذجاً للحكم على الديمقراطية في هذا العامل

ومآلهـا. فالتجربة الجـزائرية أجهضـها التيـار العسكري في الدولة الجزائرية. وقـد أبانت التطورات الدمـوية التي ما تزال تعـتمل إلى اللحظة التي أحرر فيـها مقدمة هذا الكتاب عن مـصائر مأساوية لا تليق بأية ديانة توحـيدية أو وضعيـة. ولكن تجربة الدولة الإسلامـية في إيران أفـصـحت عـن كل مكنوناتهـا ذلك أن الوضـع الطبـقي التـراتبي الذي كـان في عـهد الإمـبـراطورية المزاحـة، لم يزل، بل ترسخ، وتراجعـت الحرية الفردية والجـماعيـة إلى الوراء، وانتكس وضع المرأة بصورة لا تتـوافق ومصلحة المجـتمع الإيراني في إغناء حضارته الثرية. وهو ما يسمح بالقول إن التجربة الأصولية لا تقدم أي جـديد للإنسان المتطـلع إلى عوالم مـستـنيرة، وهذا مـا يشكل واحدة من الخلفـيات للنظر النقدي الذي بسـطناه في هذا الكتاب. تماماً مـثلما أن التـوجه اليـميني الجـديد الحاكم في أمريـكا اليوم لا يقـدم للبشـرية سـوى نسق سيـاسي يحمـل في طياته كل نزعـات الاستـبداد وإهانة كـرامة الشـعوب، وهو أيضـاً على عـقيدة دينـية أصولية تمامية.

IV

لو أن الأموال الطائلة التي تصرفها الأصولية التمامية سارت في اتجاه توظيفـها من أجل حداثية الفكر الإسـلامي لا من أجل تطبيق نقيـضه، لأن هذا التطبـيق لا يقدم شـيئاً مـفيـداً بالنسبة لتـطلعات الإنسان المسلـم التي هي تطلعات كل إنسـان فوق الأرض، بل من

أجل الحسم مع مقدمات ومضامين ونتائج الفكر التراثي... لكان مصير المسلمين اليوم غير مصيرهم الذي يقدم أكثر النماذج تخلفاً مع معطيات ومقتضيات الحضارة الكونية.لو أن التمامية الأمريكية التي يمكن استحداث مصطلح "الديمقراستبدادية" لنعتها به وجهت مجهوداتها الحربية التي تسلطها على الشعوب المستضعفة لمحاربة فقر هذه الشعوب وتخلفها لحولت تاريخ الإنسان ككل باتجاه ما يفيد البشرية ويؤاخي بين مكوناتها.

ماذا يجمع الحضارات الشرقية القديمة اليابانية والصينية والهندية على سبيل المثال بقيم الغرب؟ لا شيء تقريباً. لكنهم جميعاً أدركوا أن نبذ قيم الحداثة هو من قبيل إرجاع ماء النهر ليجري في الاتجاه المعاكس! فهل هذا ممكن؟

من حسن الحظ أن علماء وفلاسفة وباحثين أدركوا هذه الحقيقة [1]: حقيقة القبول بقيم الحضارة الحديثة والاجتهاد في أفق

---

(١) راجع على سبيل المثال: نصر حامد أبو زيد : "النص، السلطة ، الحقيقة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط. ١-١٩٩٥ . وراجع أيضاً المناقشة التي حررها بخصوص الهجوم على الفكر التنويري في العالم المسلم، مناقشته لأمثال متولي الشعراوي بخصوص كتاب "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبدالرازق، وأمثال محمد عمارة واحتفاؤه بكتاب الشيخ محمد الخضر الحسين: "نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم"، وكذلك مناقشته للهجوم على فكر زكي نجيب محمود، انظر نصر حامد أبو زيد: "الخطاب والتأويل" ، المركز الثقافي العربي، ط. ٢٠٠٠ - ١ ، وبالأخص ص. ٨٩ وما يليها.

الإسهام فيها، لا في أفق معارضتها كما تفعل الأصولية التمامية المحافظة. في هذا الاتجاه، تندرج أعمال عظيمة مثل اجتهادات محمد أركون العميقة العطاء، وأعمال عبد الله العروي ذات الرؤى النافذة. وإذا كان هذا الكتاب في بعض من فقرات فصوله يوظف اجتهاداتهما لإسناد تحليله فإن ذلك تم عن اقتناع متين بأن ضرورة الاندماج في قيم وفكر الحداثة يقتضي فكرياً الوفاء لفائدة ترابط الأنساق المنسجمة. لقد تم نقد السلفية. ويطرح علينا اليوم نقد الأصولية التمامية. وإني لأرى أن فكرهما وفكر من يماثلهم من المسلمين يستوجب منا تكريمهم بقراءة أعمالهم والوقوف عند تصوراتهم، وذلك لأن هذه التصورات قادرة على الإسهام في حملنا كمسلمين على الانخراط في التاريخ عوض محاولة السير ضده مثلما تدعو إلى ذلك الأصولية عموماً، والأصولية التمامية المحافظة خاصة. إني لا أميز هنا بين الحداثيين بناء على اختياراتهم الفلسفية بالرغم من أني أرى أن التوجه العروي أقربهم إلى إفادة المجتمع المسلم. أقصد أنه على مستوى الاندماج في الحداثة - وألح على هذا - لا أميز بين وضعية زكي نجيب محمود مثلاً، وماركسيةالعروي التارخانية ذات الرؤية الخاصة والمنطلقة من المحلي لإغنائه وإغناء الكوني نفسه. لقد نجحت الأصولية السلفية دائماً في تعبئة العامة من المتعلمين وغير المتعلمين ضد مفكري الدعوى إلى الحداثة: من ينسى مثلاً حملة الشيخ متولي الشعراوي

بمصر على زكي نجيب محمود الذي هو بحق علامة قوية جدا من علامات التنوير العربي في العالم المسلم[١]. وهو ما فعلته الأصولية التراثية ضد العروي. من ينسى الانتقاد- وليس النقد - السطحي الذي نشره بالمغرب محمد عابد الجابري[٢] في أكثر الجرائد مقروئية بالمغرب زمان السبعينات من القرن الماضي "كمحاورة" لبعض أعمال عبدالله العروي. صحيح أن شأن هاتين الأصوليتين أقل ضرراً بالفكر الحداثي من هجوم الأصولية التمامية ذات النزعة التفكيرية، غير أن النتائج الفكرية لردود فعلهما واحدة على مستوى إعاقة التقدم. والأصولية التي نقصد هي تلك التي تناهض حتى الفكر والمواقف المستخلصة من فتاوى شيوخ السنة والشيعة الذين يجتهدون في إيجاد الحلول الملائمة للقضايا التي تطرح على المسلمين في مختلف مناحي حياتهم الدينية والعملية والأخلاقية والمعرفية أمثال شيخ الأزهر محمد طنطاوي، والشيخ محمد كنعان رئيس المحكمة الشرعية السنية العليا في لبنان وغيرهما ممن أدركوا بعمق أن كل رسالة عقائدية إذا لم تطور مواقفها للاندماج في مقتضيات الوجود المتحول للإنسان، والمتطور

(١) المرجع السابق.

(٢) محمد عابد الجابري، "مساهمة في النقد الإيديولوجي" جمعت هذه المقالات التي نشرتها جريدة المحرر المغربية من طرف بسام الكردي ضمن مجموعة دراسات نشرت حول أعمال عبدالله العروي، في كتاب أعطاه ب. الكردي عنوان: "محاورة فكر عبدالله العروي"، المركز الثقافي العربي، ط. ١ ، ٢٠٠٠ ، ص ٩٣ .

باستمرار فإنها تصبح لا فقط ضد الإنسان الذي كرمته كل العقائد التوحيدية والوضعية، بل تصبح متجاوزة أيضاً. نعم إن الأصولية التي نقصد هي التي تتطابق مع روح الغلو على النحو الذي نجده محدداً في قول الشيخ محمد سعيد العشماوي، ذلك أن التطرف في نظره كما يكون في الأمور العادية والشئون الجارية، يكون في التدين، خاصة إذا سقط التدين من محيط العقل ليدور في فلك العاطفة أو إذا نقصه العلم أو شابه الجهل، أو إذا اختلط بالتحزب أو اقترب من السياسة أو اقترن بها، أو إذا حركته الأوهام، أو إذا ساقته المطامع، أو إذا تخلله ما إلى ذلك من أمور تخرج التدين من نطاقه الطبيعي ومجاله الفطري لتقذف به في لهيب الشطط وأتون الجموح ودياجيري الهوى وظلمات التطرف. إن النتيجة العملية لمثل هذا النوع من التطرف هي أَحَدُ طريقين: أحدهما يحول الدين من بعده العقائدي التعبدي الأخلاقي إلى فكر حربي مقاتل، والآخر يسقطه في ما لا يمت بأية صلة إليه ليصبح فكراً قادراً على تفسير كل ظواهر الوجود والحياة وما يترتب عن التطور اللامتوقف في كل مجالاتها وذلك رغبة منه غير واعية لإخضاع نصوص الدين الثابتة لتحولات الحقيقة العلمية المتغيرة والمتنامية والمثراة باستمرار.

ترفض الأصولية التمامية أن يبقى الدين في حيزٍ ما هو ثابت، أي، عقائدي محض. وتعاند من أجل أن تجعله ينتظر اجتهادات العلم لكي تُضحي حقائقه ذات مصداقية خالدة. ونحن نقصد

بحكمنا هذا أن ما يقود الأصولية المغالية إلى المواقف العنيفة هو عدم إدراكها للعمق الذي تتضمّنه النظرية التي يلتقي فيها السنّيون والشيعيون معاً، والتي تصاغ بثنائية القبض والبسط. وقد قدمها بطريقة ومضمون أخاذين عالم إيراني هو الدكتور عبدالكريم سورش في كتابه القيم ذي المنطلقات الحداثية العميقة. هذا بالرغم من أن اجتهاده يدخل في سياق ما يسمى اليوم علم الكلام الجديد[١]. فإن قَوْل هذا المجتهد، وهو ما نثبته نحن أيضاً في كتابنا هذا من زاوية تحليل مخالف أن "المعرفة الدينية" متغيرة ويتحكم فيها ما هو نسبي، مثلما تخضع لثنائية الخطأ والصواب، والتناقض والانسجام، هو في نظرنا ثورة فكريهً عظيمة لا تتعارض فقط مع نهج الأصولية التمامية كما فككنا آلياتة في بعض فصول هذا الكتاب بل تختلف اختلافا بيّنا عن التصورات العامة للأغلبية الساحقة من معتنقي الديانات الإسلامية سواء كانوا من السنة أو من الشيعة.

ما يسترعي الانتباه في هذا السياق هو أن اجتهادات قدماء علماء الإسلام الكلاسيكي المستنيرة كانت تسلم بحق الناس في الاختلاف[٢]، وأما اليوم فإن غلاة الحركات الإسلامية يلتقون مع

(١) عبدالكريم سروش، المرتكزات النظرية لليبرالية، عن قضايا إسلامية معاصرة، ع. ٢٤-٢٥، صيف وخريف ٢٠٠٣، ص. ١٤٤ . (يحسن الإطلاع على اجتهادات هذا المفكر وخاصة في جانبها المتعلق بـ "نقد المعرفة الدينية"، انظر مقال علي حرب بهذا الخصوص، نفس المصدر، ص. ٢٨٨ .

(٢) ليس الاختلاف فقط، بل والتسامح بنفس مفهوم الغرب نفسه للتسامح الذي لا يعني=

انغلاقـات بعض من قدمـاء الإسلام المغالين فـيصـورون المختلفين كأعـداء، والمخالفين كمنبوذيـن ومثل هذه المواقف عرفهـا الإسلام في لحظات الاقتتال الداخلي القصـوى، وفي جميع الحالات كانت ذات خلفيـات وغايات سـياسـية لا غيـر، هكذا نستنتـج أن الغلاة بجميع أطيـافهم ينظرون إلي الإسلام بصورة تخطيطيـة تختزل كل متغيرات الوجود البشري في ردود فعل غريبة عن العقل تتوجه في العادة إما بكيفية غير مباشرة إلي المراكز الراهنة للتقدم وشيوع قيم الحضارة، فالإسلام في تصورهم هو:

١ – دولة !

٢– شريعته محررة للمرأة!

٣– يتـضـمن جـميع حـقـائق العلم الدقيـق السابقـة والراهنة والاستقبالية؟!

٤ – جـميع المشكلات الـطارئة تنبلج حلولهـا بمجرد الرجـوع إلى النص القدسي ؟!

= "إني أتحملك" كـما اتفق على ذلك كل من المفكر والأديب المغـربي بنسالم حـميش المفكر المصـري نصر حـامـد أبو زيد في محـاورة تلفزيـة بالقناة الثانيـة (٢٠٠٣) .. إذ التسامح يوجز في هذه المقولة: "إني أتفهم رأيك، ومستعد للدفاع عن حقك في تبنيك له رغم اخـتلافي مـعـه. نفس هذه الروح هي التي طبـعت أعـمال الفـيلسـوف المسلم الأندلسي أبو الوليـد.. بن رشـد ، وخاصـة في كـتبه: فـصل المقـال، ومناهج الأدلة ، وتهافت التهافت...

٥- أطروحة تحرير الإنسان ككل، وتحقيق الحقوق المدنية والسياسية، وتقاسم السلط بين مؤسسات ونظام الحكم الانتخابي الناتج عن الفصل بين السلط التنفيذية والسلط التشريعية والسلط القضائية والسلط الإعلامية وسلط تداول الرأي، كل ذلك موجود في القرآن!

٦- الحكم العادل هو حكم الفقيه الذي تفوق ولايته في أحقيتها وشرعيتها ومصداقيتها كل الأحقيات والشرعيات، وهو ما يعني أن الدين هو المصدر الوحيد لكل ولاية.

ما الذي يؤول إليه مثل هذا النمط من النظر؟ لا شيء آخر غير تجميد التفكير ذاته ونبذ الحياة كتطور دائم، وهو ما يحصل بالفعل في نظم اجتماعية بدول إسلامية، دول تفرض عليها التكنولوجيا فرضاً بدءاً بتنظيم الحياة داخل البيت إلى تنظيم قوات الدفاع والأمن. لقد أظهرت عمليات الأسلمة: أسلمة الممارسة الحكمية، والممارسة السياسية الحزبية والجمعوية، وأسلمة العلم والمعرفة، وأسلمة الحقوق مجرد تغليب منطق الادعاء النرجسي الذي لا يفيد في شيء سوى أن يدمر حياة الفرد العقلية بتجميدها في قوالب ميتة. هل يتحدث المسيحي، واليهودي، والبوذي عن تمسيح أو تهويد أو بوذة العلم؟ بالطبع لا ! لماذا يتفرد الإسلاموي وحده بهذا الخيار الغريب عوض أن يبقى الدين في حقله الخاص، حقل

العقيدة الخالصة المخلصة؟ وتظهر هـذه النرجسية أكثر ما تظهر في إرجاع كل تقدم يطرأ خارج الإسلام إلى أنه كامن في روحه.

مثل هـذه الأدلوجة بثوابـتها وآليـات تفكيرها هي مـا يؤسس لظهور التـيارات المغاليـة التي تحصـر النظم السياسـية الحاكـمة في العـالم العربي، والعـالم الإسلامي عـمومـاً على تشجـيعـها حـيناً وقمـعهـا حيـناً آخر اقـتناعاً منهـا أنها تحـافظ بقوة علـى استـمرار التـخلف الفكري الذي تعتـبره أهم أسس استـمـرار كأنظمـة على الحـال "الديمـقـراطيـة- البـينيــة" التي تطبع أنماط الحـكم في هذه الأنظمـة. فهي مطالبـة من قبل شعـوبها ومن قـبل الغرب بتطـبيق الديمقراطية، ومطالَبة من قبل الأصوليات التمامية أو المسماة معتدلة بتطبـيق الشريعـة، من أجل مـراوغة هؤلاء وأولئك تلجـأ إلى هذا النهج البيني فـلا هي تصرف مبادئ الديمقـراطية كما هي مـتعارف عليها دولياً، ولا هي تطبق الشريعة كما تصورها تلك الأصوليات. إنه وضع مريح جداً بمعيار تقوية وضعـها التحكمي، وتقوية نظمها الميركانتـيلية، لأنها تعي أن الغرب المتطرف ليس جـاداً في مطالباته بالديمقراطية، ولأنهـا تعي أن تطبيق الشريعة حـرفياً أمر مسـتحيل، فـإنهـا تضـغط على الـغـرب بالإسـلامـيين، وتوظف هؤلاء ضـد مشـاريع الحداثيين، أي ضد العـمق المطلبي للطبقات الاجـتماعـية المحـرومة. إن مـطلب الديمقـراطية مـن جانب الغـرب واضح فـلا يخـفي على المحلل النبـيـه كـونه قناعـاً يخـفي ما يـسمـيـه روجي

غارودي "توحيـد" السوق [1]. ومطلب تطبيق الشـريعة من جانب الأصولية التمامية يخفي قناع مشروع ولاية الفقيه أو وصاية الديني على السياسي – المدني.

في القرآن الكريم لم يتـم توظيف لفظة "شريعة" كـإسم سوى مـرة واحـدة (٤٥-١٨). في هذا دليل كـاف على أن أصـولـيـة الأصوليـة التمـاميـة هي أصوليـة الألفاظ، هذا يعني أيضاً أن كل المضـامين التي تـأخـذ بهـا وتكافح من أجل تصـريفـهـا في واقع المسلمين هي من إنشـاء البشـر. إنهـا إذن فكر هو فكر لا علاقـة له بالنص، فهـو إذن مطروح للمناقشة ما دام فكراً بشـرياً. هذا ما يمثل صلب الأطروحـة التي ننقـد على ضوئهـا أنماط تفكيـر الأصوليـة التمامية في الفصول التي خـصصناها لها في هذا الكتاب فالشريعة في الإسلام تأخذ معنى فـقهياً. ماذا يعني مثلاً زواج شـيعية بسنيّ، هل يتم اللجوء إلى سلطة واحدة أم أن الشيعـية ملزمة بكتاب عقد نكاحها على يد سلطة فقهية شيعية، والسني ملزم بعقد يحرره فقيه سني، وكذلك الأمـر بالنسبة للزيدية والنصـيرية؟ إن هذا يدل على أن الشريعـة الأصولية غير قـائمة في حرفيـة النص القدسي بل في ابتكار فكر بشري ولعل روح الاختلاف هذه حر يصة صراحة على ضرورة احتـرام الظرفيات الزمانية الخـاصة الكامنة في روح القرآن نفـسه. فـإذا أخذنا بدلالة الإسـلام كامـتـداد للرسالة الإبراهيـميـة

(١) Roger Garaudy: "Grandeur et Decadence de I'Islam", Al-Fihrist Publisher, 1999, Page 151 et suiteì

الحنيفة فإن شريعة نوح هي ذاتها عند إبراهيم وموسى وعيسى غير أن تصريفها مختلف من نبي إلى آخر. هذا الجوهر يشير إلى مسئولية الإنسان في أن يشرع لنفسه انطلاقا من زمانيته وليس انطلاقاً من حرفية النص التوجيهي. وهذا هو معنى كون الضوابط التي تخص على سبيل المثال السرقة وعقوبتها، ومدونة الأحوال الشخصية، والزواج أو الإرث تختلف في التوراة عنها في الإنجيل وعنهما في القرآن؛ هكذا تكون الشريعة موحدة لجميع الأديان السماوية، لكنها لا يمكن أن تكون بنفس المضمون القانوني الذي يختلف باختلاف الأزمنة والمجتمعات. هذه هي روح الحداثة حتى وإن عزلناها عن ينابيعها العصرية. فعبارة "لكل أمة كتاب" القرآنية هي ذاتها الدعوى الحداثية القائلة بأن لكل عصر قوانينه البشرية؛ وهو ما يؤكد أن لكل زمن بشري شريعته التي يتعين أن يبتدعها انطلاقا من حاجاته الراهنة. إن سر تقدم الأمم الراقية هو قابليتها وقدرتها على التغيير الدائم لقوانينها كلما انقلبت حيواتها، والحال أن حياة الشعوب والأمم في عصرنا تعيش انقلابات حياتية متسارعة لا تتوقف تقريباً . يقول روجي غارودي: "إن للشريعة قيمة كونية فهي مشتركة وخاصة بالنسبة لكافة مكونات أهل الكتاب. فهي تعين لنا الغايات المتعالية هذا في حين أن "البرنامج" أو "المنهج" هما وسيلتان تُتيحان في كل لحظة من لحظات التاريخ إدخال القيم المتعالية" . يميز غارودي بين المعنى الدقيق للفظة شريعة باعتبارها الرابط والموجه الديني والخلقي إلى الله وبين

"البرامج" و"المناهج" التي هي من وضع الإنسان والذي يستمليها من الشروط المادية للمجتمع، ويستشفّها من الضغوط الزمنية وشروطها الخاصة. إن هذا التصور هو الأرقى للدفع بمجتمع الإسلام إلى تجاوز لحظات التاريخ المنزوية[1].

لقد خصصنا في كتاب لنا آخر لاحق جزءاً لقراءة خاصة في مسلك النبوة لكي نثبت أن المنطلق في حركة الإسلام نفسه، أي في فجره، إنما كان هو الفصل بين روح الإيمان وروح الابتكار المندمجين معاً في كينونة الإنسان كإنسان، وهما معاً المظهران الأساسيان للوجود اللذان تضعفهما الأنظار التمامية بدون أن تعي ذلك. تبين حياة النبوة أهمية نقد الماضي المعيق لتحول الإنسان من حال إلى حال. لكنها تبين أيضاً ضرورة تفتحه وتوثبه اليقظ والباحث عن نمو الذات والوجود، إنه الجوهر الذي تعجز الأصولية التمامية عن إدراكه.

حتى لو أردنا أن نحتكم إلى التاريخ الحي للإسلام، فإن لحظات الانحطاط التي عرفها تعلمنا الكثير. أن غروب حضارة الإسلام قد بدأ في الغرب أساساً، نقصد الغرب بمعناه الجغرافي والثقافي معاً. كان دافعه الأقوى بكل مظاهر التراجع والانحطاط فيه فساد الحاكمين المختنقة أنفاسهم بحب السلطة وعبادة الثراء اللذين جعلا من الدين أداة للاستقواء؛ وساند هذا التوجه بعض

(١) نفسه ، ص . ٩٣ وما بعدها...

الفقهاء الذين يتحملون مسئولية كبيرة جداً في انحطاط الإسلام وتراجعه بالغرب. لقد تحول الإسلام عن طريقهم إلى قوة فكرة عدمية خنوعة مستسلمة وقدرية عوض أن يستمر كفكرة محركة للتاريخ قادرة على الإشعاع مثلما انطلقت متفتحة ومبدعة وتحريرية؛ وينبغي الاعتراف أن هذه الحال ما زالت مستمرة إلى اليوم بصيغ مختلفة لكن بمضامين هي أكثر قرباً إلى جوهر الانحطاط؛ والحق أن هذا الانحطاط هو ما تسعى الحداثة إلى قهره وتجاوزه. إن منهج ومضمون وآليات وهدف الحداثة هو أن تجعل من كل ثقافة نبعها وأداتها في الانتصار لقيمها ومشروعها الإنساني؛ وما دام كتابنا هذا يركز على الأصولية ونقيضها الذي هو الحداثة، إذن على نمط من الفهم الخاص للإسلام فإنه يهدف إلى التبيان الضمني إلى أن الإسلام هو واحد من أهم الثقافات المدعوة إلى تبني ذاك المنهج وذلك المضمون وهاتيك الآليات وذانك الهدف. هذه هي الوحدة الحقيقية للإسلام، وحدة قائمة على تبني مشروع الحداثة وإطعامه، لكن قبل إثراء هذا المشروع يتعين أولاً قبوله والانخراط فيه على نحو كلي.

لا نعدم نماذج باهرة في هذا المجال، وأمثلة منيرة. ولا يهمنا هنا مضمون فكر النموذج أو المثال بقدر ما يهمنا التصور المتفتح الذي يأخذ به. لقد شكل البيروني في القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين رمزاً لتلك الوحدة التي طبعت حياة " الأمة" ، أو الجماعة الإسلامية المتفتحة والمستوعبة معاً لكل الثقافات التي كان

للإسلام بها تماس. تبنت هذا الانفتاح في عظمته ثقافات بل وعقائد كل الشعوب، فما بالنا بثقافة شعب واحد هو الغرب بالنسبة لنا نحن اليوم؛ وأرقى ما يمثله الغرب اليوم هو الحداثة أساساً إذا ما أزيح منها الطابع العنيف. كان البيروني يعرف كل لغات الجماعة الإسلامية، هذا هو النموذج الحداثى الذي يتعين السعي إليه. عرف الفارسية والعربية والتركية والسريانية والعبرية والأغريقية والسانكسريتية، وترجم إلى العربية النصوص المقدسة للثقافة الهندية وهي الينبوع الدافق لكل الروحانيات وكل الحكم. هكذا يمثل "كتاب الهند" مصدراً لا يضاهي في تاريخ الفلسفة وتاريخ كل فلسفات الشرق القديم، والغرب القديم. ويعتبر الدراسة المقارنة الأولى للأديان التي تتيح خصوبة تعكس تحليلاً عميقاً وأخوياً لتصورات عوالم الهنود والإغريق والإسلام والصوفية وأنبياء إسرائيل والمسيحية. إنه المؤلف الذي يتموضع في سياق ما هو كوني متوثب لاختراق ثقافة كل "آخر" والانفتاح عليها والاحتفاء بقيمها . عنده: من يحب الله هو من يحب كل "آخر" أي كل البشر. فماذا يكون موقع بشر، أو موقع "آخر" يصنع التقدم. إن فكر البيروني ما يزال يعتمل في العقل الهندي حتى عصرنا هذا، وهو ما لا ينتبه إليه إلا قلة من المفكرين النبهاء.

VII

بينا في أكثر من فقرة في هذا الكتاب أن الحداثة لا ترفض العقائد. هي تحميها، لكنها ترفض طغيانها أو احتكارها للحقيقة. وهي لا تحميها لذاتها بل لأن أقدس مبادئها هو "الحرية" التي تقوم على نسق متكامل من القيم. وضمن أصناف الحرية تنهض حرية الاعتقاد في شموليتها كما في دقائقها وتفاصيلها. لكن في المقابل ترفض الأصولية التمامية الحداثة، ويعلن جميع الشيوخ الأصوليون، المنظرون منهم والدعويون والوعظيون، صراحة ودون التواء، استقباحهم لقيمها. وفي العادة لا يقفون عند هذه الأخيرة، يهربون إلى أحاديث معادة عن الحضارة المادية، وعن "كفر" الغرب، و"زندقة" أتباع "الحداثة" . لا جديد في هذا مطلقاً ، وهو الإشكالية التي حللناها بتفصيل حيناً، وبإيجاز حيناً آخر.

ننظر إلى الحداثة في تلك التحاليل من زاوية القراءة الإيجابية لقيمها ولم نقف على كل قيمها. ركزنا فقط على ما نعتبره يخدم أطروحتنا: أي نقد التفكير الذي لا يعي أنه يناقض "وحدة الإنسان" ولا يسلم بضرورة تعدده الثقافي. هذا مع التعبير عن قناعتنا بأن الحداثة ضرورة يدعو إليها الزمن في جدته وذلك في أي سياق من سياقات اللحظات التاريخية. ولكن الخيارات الحداثية ليست هي الحداثة. ذلك أن لهذه الحداثة بداية في الزمن،

ولحظة يمكن ضبطها في تاريخ الأنساق والنظم. أما الأصولية فلا ننظر إليها كما تنظر هي إلى نفسها. لقد قمنا بقراءة قيم الحداثة كما هي في مضامينها. وحللنا آليات الأصولية التمامية وناقشناها من زاوية نظر نقدية لإبراز بعدها المعيق لتقدم الإنسان المسلم. وبسطنا بصورة تركيبية خلفياتها ومآلاتها معتبرين إياها فكراً أدلوجياً لا يتجاوز المستوى الدعوى والدعائي.

وهي - الأدلوجة الأصولية التمامية المحافظة - بصفتها الأدلوجية بالذات لا تنتبه إلى المعطيات الحاسمة للعلوم الإنسانية. ومن هنا تبقى غير مفيدة للمعرفة كمعرفة، فكأنها لا تعترف بالفوائد الجمة لعلوم الإنسان. كما أنها تقفز على ثراء الإسلامولوجيا الغربية التي لا تعاني سوى من قصور واحد يتمثل أساساً في هيمنة النظرة الغربية للإسلام. لكن هذا القصور لا ينقص من القيمة الكبيرة للإسلامولوجيا الغربية [1] التي صححت وناقشت قضايا الإسلاموجيا الإسلامية والعربية المسيحية[2]. وإذا كان هذا "التصحيح" ناجحاً فإن مرد ذلك يعود إلى توظيف مناهج ونتائج العلوم الإنسانية.

إلى ماذا تسعى الأصولية التمامية؟ إذا غضضنا النظر عن

(١) محمد أركون، "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" ، مركز الإنماء القومي ، بيروت، ط ١٩٨٦، ص. ١٤٣ وما بعدها ... انظر أيضاً هوامش نفس الصفحة.

(٢) نفسه، ١٨٨ ، وما بعدها...

غايتها الحقيقية والتي بينا أنها سياسية بالأساس، فإن مقاصدها المعلنة هي استعادة حق تطبيق الشريعة، والظن بإمكان بعث الإسلام كما تتصوره هي لا الإسلام التاريخي بل الإسلام الستاتيكي الجامد. وتستوحي في هذا ماضياً نسميه ماضياً ميتاً. إن منظور الحداثة للإسلام يختلف بل ويتعارض كلياً مع هذا التصور. ما تميل إليه الحداثة هو إسلام يأخذ الدرس من إسلام الأندلس وإسلام الهند في لحظتين تاريخيتين مختلفتين، أي أنه حتى في الحالة التي يتعين فيها استنبات الماضي في الوعي فإن هذا الماضي ينبغي أن يكون حياً ومفيداً. يقدم مسار تجربة الأندلس، وكذلك مسار تجربة الهند أن الإسلام يصبح فعلا محركاً للتاريخ إذا ما عمل على استيعاب وتبني قيم وثقافات أمم لا تشاركه عقيدته الدينية، وقد يكون من بين هذه الأمم من يشاركه عقيدته الإيمانية بالمعنى الواسع لكلمة إيمان. وإذ نشير هنا إلى تجربتي الأندلس والهند فلكي ننبه إلى أن أسباب عظمة الإسلام لديهما كانت في تفتحهما على ثقافات "الغير" وتشجيعهما لحرية الفكر وسجال الحقائق المتعددة؛ وأن أسباب انحطاطه لديهما كانت في التراجع عن هذا التفتح والدعوة إلى الانغلاق والجمود الفكري والقول بالحقيقة الواحدة. إن وحدة الإنسان لا تعني مطلقاً وحدة حقائقه. في هذا يكمن سر تفتح الحداثة.

إن الصورة التي يعاني منها مجتمع الإسلام اليوم تتمثل في واقعين أو قل معطيين:

١ - يعود المعطي الأول إلى هيمنة كهنوت ديني غريب عن الروح الحقيقية للديانة الإسلامية، وهو الكهنوت الذي يمثله رجال الدين من صنف الانغلاقيين الذين أصبح يختلط بهم كل من هَبَّ ودبَّ من "أمراء" العنف والضلال البين، والذين يختلفون عن رجال الدين المنفتحين على عطاءات الإنسان ومن حسن الحظ أنهم ذو اعتبار وشأن في مقاومة الجمود. والأغرب أننا نسمع ونقرأ منذ صغرنا إلى أن نموت ألا كهانة في الإسلام. لكن كيف نفسَّر المظاهر الخارجية الموحدة للشيوخ، كيف نفسر دعاوي الفتاوي الداعية إلى التكفير والقتل. إن مفكرين أحراراً مجتهدين بالمعنى المضبوط لكلمة اجتهاد يذهبون ضحية تفكير وفتاوي وأحكام هؤلاء الذين يزعمون توسطهم بين المسلم وخالقه ؟ فهم يمارسون هذا التوسط بإصدار ما يسمونه فتاوي. هكذا راح ضحية هؤلاء مسلمون نهضوا بفكرهم واجتهادهم لإحياء عظمة الإسلام بمعناه الثقافي الشامل وبمدلوله الحضاري الواسع، أمثال علي عبدالرازق عن كتابه "الإسلام وأصول الحكم" ، وطه حسين بخصوص كتابه "في الشعر الجاهلي" والحكم بالإعدام على فرج فودة وطرد نصر حامد أبو زيد من وطنه والعمل على تطليق زوجته ومحاكمة كتاب ومؤلف "رب الزمان" لسيد القمني. ومن الواضح أن معارضي أمثال هؤلاء المفكرين الأفذاذ المتمثلين لقيم الإسلام وقيم الإنسانية جميعهم يسوغون فتاويهم وأحكامهم وهجوماتهم بما يسمونه " خطراً" على العقيدة، ومناهضة للنظم السياسية. إن

السلطة السياسية في البلدان المسلمة لا يهمها أن يستعيد الإسلام الثقافي عظمته التاريخية، وهو ما يسعد شيوخ فتاوي العبث بحرية العقل والاجتهاد، وعلماء حراسة الجمود العقائدي، والتقوقع الفكري ما دامت مصالح الطرفين وامتيازاتهم متضامنة عبر الزمن منذ نهاية عهد الخلفاء الأربعة الذين حكموا بعد النبي إلى اليوم. بعبثهم يريدون إيقاف حركة الفكر، وذلك بجعل الناس يرددون المكرور من تعاويذهم، ويسعون إلى إيقاف حركة التاريخ بالقمع والإعدامات والطرد من الأوطان.

يبين هذا المعطى الأول توظيف الدين كأداة للقوة وممارستها على نحو يتعارض مع العقل. ويسقط هذا التوظيف في تحويل ما هو ناتج عن ظرف تاريخي خاص، وصراعات تخص لحظة زمانية محددة إلى قاعدة عملية تنطبق على كل الظروف التاريخية وجميع اللحظات الزمانية. والأمثلة في هذا الباب عديدة، لكن يمكن حصرها. ما الذي دفع الإمام مالك مثلاً إلى القول بأنه يعد فريضة طاعة حاكم غير عادل لمدة ستين سنة عوض ترك شعبه بدون رئيس ولو لمدة ساعة؟ ألم تمل عليه هذه القاعدة ظرفية الصراعات الدموية التي لا يسمح العقل والمنطق على جعلها قاعدة أبدية وخاصة في الظروف البشرية العادية. إن هذا يبين أن مسئولية الفقهاء في تقدم العقل وحرية الفكر وعدالة النظم السياسية أو تحجر العقل وانحسار حرية التفكير وسيادة الطغيان مسئولية ثابتة بل وحاسمة بالنظر إلى طبيعة تاريخ الإسلام.

لقد كانت إدانة المعتزلة أول خطوة باتجاه معاكسة العقل، وكانت حركة قمعهم الواسعة أول خطيئة انزلقت إليها الحضارة الإسلامية. وبعدم استيعاب مبادئهم الخمسة الشهيرة والانتباه إلى عمقها، فإنه قضى على الأرضية الصلبة الأولى لانطلاقة العقل في رحابه الواسعة، وعلى الخصوص مبدأ "التوحيد" وفكرته العقلية القائمة عن تعالي وتنزيه الكائن الإلهي؛ ومبدأ العدل القائم على الحرية الفردية التي تقود إلى اعتبار مسئولية الإنسان المباشرة إلى أفعاله وسلوكاته ومواقفه. إن قاعدة الحرية هذه هي قاعدة الخلق كله. وفي القرآن يتم الحديث عن رفض السماوات والأرض والجبال تحمل الأمانة ووحده الإنسان قبل تحملها. إن هذا هو المعنى العميق الذي يفيد كون الإنسان هو "خليفة" الله في الأرض وما يمنحه هذا الامتياز هو الحرية في ألا ينصاع لأيٍّ كان. إن "الخلافة" هنا القرارات التي تنبع من "المسئولية" التي تعود إليه وحده . وفي هذا نبذ للتواكلية والقدرية والحجر والوصاية. إن وضع المعتزلة لهذا١ التصور الوجودي العميق كان بمثابة استجابة أعمق لقانون التوازن بين الطبيعة والإنسان، التاريخ والحرية، العقل وتحقق إنسانية الإنسان. وهو التصور الذي قاد المعتزلة إلى اعتبار " العدل" مبدأ لا يتوخَّى تلافي الشر والطغيان الفكري والسياسي والاجتماعي والثقافي، فقط ، بل وأساسًا جعل المجموعة البشرية تخلق الشروط التي بموجبها يكون كل فرد قادراً على تحقيق كل إمكانيات تفتحه.

٢- ويعود المعطى الثاني إلى أن مجتمع الإسلام يعاني أيضاً من بروز أفهام غريبة ليس على العقل وحسب، بل غريبة حتى على النص القدسي نفسه. القرآن نفسه وهو كلام الله الموحي به يتضمن صنفين من الآيات: آيات "محكمات" لا تحتمل معاني متعددة، وآيات "متشابهات" تحتمل معاني متعددة وإذن فهي قابلة للتأويل، وترفض بهذه الدلالة وحدها أن تخضع للمعنى الحرفي للكلمات. وبصيغة أخرى، يمكن لنا القول أن القرآن يدعونا إلى ألا نخلط بين "المحكم" المتعالي واللازماني من أجل تعيين معنى، وبين "المتشابه" ذي البعد الزماني والذي يمثل إجابة مباشرة بخصوص مسألة محددة في مجتمع بعينه، ينطبق هذا على الله الذي لا يحده شيء، ولا يقارن بشيء، ولا يمكن موضعته، و لا يمكن إخضاعه لمفهومي المكان والزمان، وهكذا، فإن كل أحاديث البشر عنه إنما هي من قبيل التصورات المجازية. إذا صح هذا على الكائن الإلهي، فإنه يصح أيضاً بالنسبة لموضوعات يثيرها القرآن نفسه. وهو ما يبين أن اللغة الرمزية لتقريب المعاني إلى المدارك البشرية يجري توظيفها في القرآن على نحو واسع. وقد انتبه إلى هذا الأمر الشيخ محمد عبده في "رسالة التوحيد" حيث يقدم معالجة عميقة لمسألة الصفات الإلهية.

إن هذا البعد الرمزي في اللغة القرآنية هو ما تغيبه العقلية الأصولية، ذات التوجه التمامي. لا تنبلج لها المعاني القرآنية إلا من خلال التوصيف الحرْفي للألفاظ والتعابير. وهي في هذا ترسخ ما

علق في الأوعاء الإسلامية خلال ما يزيد عن عشرة من قرون الانحطاط والتقوقع والتحجر العقلي.

لعل المشكلة المركزية التي تحوم حولها الأدلوجة التمامية بل وتقيم عليها نظراتها وتصوراتها هي ما تطلق عليه مسألة تطبيق الشريعة.

لقد بينا فيما سبق أن الفهم الأصولي للشريعة ينطلق من خلط أساسي له علاقة قوية في نظرنا بغياب البعد الرمزي في تفسير القول القدسي. ويتمثل هذا الخلط في اعتبار الشريعة مساطر وقواعد قانونية غير قابلة للتطوير، وليس اعتبارها توجيها ربانياً للإنسان يتلخص في الدعوة إلى الله، دعوة نبيه إبراهيم وكافة الأنبياء والرسل الذين جاءوا بعده بمن فيهم نبي الإسلام محمد صلى الله عليه وسلم. وهو ما يجعلنا نميل إلى اعتبار الشريعة موحدة لجميع الأديان لكنها إذ توحدهم فإنها تسلم بتعدد تطبيقاتها. إن هذا الفهم الإنساني للشريعة ملغي تماماً في مقاربة كل حساسيات الأصولية التمامية أياً كانت أدلوجتها. وقد منحوا للغرب مثلاً الطريق الأسوأ والأسود والظلامي لفهم الإسلام؛ هذا مع العلم أن الفهم الآخر مثل هذا الذي نقترحه يجعل كل "آخر" مستعداً لتفهم رسالة الإسلام الإيمانية والسلمية عوض اعتباره هدفاً استراتيجياً في آليات الصراع الحالية. والنتيجة هي أن كلا الفهمين: الفهم الأصولي ، والفهم الغربي يخطئان الطريق الأفيد للإنسان ككل.

لقد عملت دول إسلامية استبدادية تنبذ الديمقراطية - نظاماً وثقافة وقيماً - على الترويج والتمويل لهذا الفهم. وهو ما ساهم بشكل قوي لم يسبق له مثيل في التاريخ - إذا استثنينا اللحظة الأموية - على بروز وتقوية الأدلوجة الأصولية التمامية التي سرعان ما تحولت إلى حلقات وتنظيمات تقود العنف والإرهاب وموجات التكفير والإقصاء. والسؤال يبقى دائماً مطروحاً، وهو : كيف يمكن الجمع بين طرفين متناقضين: طرف يشيع الفهم الظاهري للشريعة التوحيدية وفي نفس الوقت لا يطبق المبدأ الاقتصادي القرآني القائم على رفض "كنز" و"تبذير" الأموال في القصور الباذخة والممتلكات المالية المجمدة وعلى ضرورة دفع الضريبة الدينية التي تعرف في النص القدسي بمصطلح "الزكاة"؛ وطرف فقير في الظاهر - إذا استثنينا شخصاً واحداً - ينشط من أجل إزاحة كل النظم الحداثية بتشجيع من الطرف الأول قد يكون الدافع إلى مثل هذا التحالف والالتفاف حول الفهم المنحرف المذكور هو المصلحة الغالبة للطرف الأول الذي يبقى طبيعياً أن يرفض الديمقراطية وثقافتها وقيمها ومبادئها ومحاسبتها ومراقبتها ما دامت تتعارض كلياً مع مصالحه التي من/عناوينها الكبرى كنزه وتبذيره لأموال الشعوب بأسلوب أقرب منه إلى الحمق والرعونة إلى أي شيء آخر.

إن التنظيمات الأصولية التمامية لن تفيد مجتمع الإسلام ولا الإسلام نفسه كدين. هذه حقيقة أصبحت تعيها الشعوب بعد أن

نبهت إليها عقول المفكرين المستنيرين خلال عقود من الأزمنة الراهنة.

إن التحاليل النقدية للأدلوجة الأصولية التي يتضمنها هذا الكتاب، وكذلك التعقيد لقيم ومبادئ الحداثة يهدف إلى الإقناع بهذه النظرة. فما المطلوب إذن؟

بتأملنا الوضع العالمي الراهن تبرز لنا مجموعة حقائق: أهم هذه الحقائق هيمنة سلطة وثقافة وقيم السوق الاقتصادية. يأتي بعدها الانتصار الدائم لمنطق القوة والجبروت الذي تمثله الولايات المتحدة الأمريكية في كل مكان بما في ذلك دول غربية ودول إسلامية استبدادية. وثالث هذه الحقائق رسوخ نظام الفقر والتفقير والذي هو نتاج لظاهرتين عالميتين متلاحقتين: ظاهرة الاستعمار المباشر، وظاهرة العولمة المتوحشة والمتسلطة والمتجبرة. أما رابعها فتتمثل في الانسحاق بالحروب الأهلية والأمراض المستعصية. يضاف إلى هذا كله الصعوبة البالغة في تحقيق الإصلاح بالنسبة للدول والمجتمعات التي وعت نخبها ألا محيد عن ذلك من أجل الحفاظ على الاستقرار والسلام الاجتماعيين. وهو الأمر الذي تنتج عنه الهجرات الداخلية والخارجية وما يرافق ذلك من فوضى في العيش، وإضرار بالبيئة وهدر لكرامة الإنسان، وما يصحب ذلك من مآسي إنسانية لا تطاق. وفي مقابل كل هذا تقوم علائق بين الدول القوية والدول الأخرى على أسس الاستعباد والترهيب

والعجرفة تصبح معها القوانين الدولية والمنظمات التي قبلت الأمم العمل بموجب مبادئها وعقـودها قوانين ومنظمات شكلية لا تحمي مظلومـاً ، ولا تؤمن ضعـيفاً ، ولا تسـاوي في التعـامل بين الدول والنظم السياسية.

إن مستـويات الأمية والجهل بالكتابة والقـراءة والمبادئ الأولية للحسـاب يعيق كل الأعـمال والنظم التـربوية في العالم المـتخلف اقتصادياً واجتماعياً وسيـاسياً. وستظل مستويات النمو الاقصادي، ومصداقـية المؤسسات الاقـتصادية متلكئـة ما دامت معضلـة الأمية والجهل قائمة.

إيجاد حلـول لهذه المشكلات الكبـرى وغيرها كـثيـر لن يجد طريقه في ممارسة التـقليد واتباع نهج الفلسفات الاتباعـية، كما أن السبيل الذي اختار العنف والمسـارات الحربية الإرهابية وغيرها لن يسهم في إدماج الإسلام في المنظومة البشرية. بل على العكس تماماً . ذلك أننا إذا أخذنا بفـريضة الأصولية التمامية والقائلة بحتمـية انتـصـار إسلامـهم على الإسـلام المنفـتح وعلى مـجـمـوع النظم الحضـارية والثقافيـة وحتميـة انتشاره، فـإن ذلك يعني بكل بساطة النهايـة المؤكدة للحضـارة الإسلامـية الحقـة مشروعـاً وفكراً . هذه حقـيقة لا تعيـها الأدلوجة الأصوليـة التماميـة، لأنها لا تعي تاريخ الثقـافات بل لا تعي حـتى عمق تاريخ ثقـافة الإسـلام. لذلك فإن الدعوة إلى إعـادة النظر في كل الميراث الإسلامي من قبـيل العمل

المفيد جداً الذي يقوم به محمد أركون وأمثاله، وإعادة تفسير ثوابته، غدت اليوم مهمة مطروحة على كل من صدقت نيته في الإسهام في تاريخ للحضارات الإنسانية متفاهم، متضامن، متلاقح، يغذي بعضه البعض بدون تعال أو نرجسية غرائبية.

وتلك هي الأطروحة التي ختمنا بها هذا الكتاب، وهي محالة في فهم روح الإسلام نفسه. ما روح الإسلام؟ هذا سؤال كبير. لعله السؤال الذي طرح ضمنياً وباستمرار، من قبل مفكري الاستشراق الغربي الموضوعيين . لا يمكن أن ننتظر خارج الانبهار، إجابة يبتهج لها المسلمون عامة، والإسلاميون خاصة. إن الصورة التي بموجبها يتم امتداح الإسلام لا تقدّم لنا شيئاً يتيح لنا أن نصنع تاريخاً آخر. لذلك فإن الإجابة المطلوبة على السؤال المطروح تستوجب اختراق الذين يعتنقون هذه الديانة من الداخل. أي القيام بمحاولة فهم لا شعورهم، ووعيهم الذاتي ووعيهم بالعوالم المحيطة بهم، من أجل استدراج العناصر الفاعلة في الروح الإسلامية، والكشف عن آثارها في الذات المسلمة، والكشف أيضاً عن النموذج الذي يسكن الآخرين عن الإسلام، ولن يستقيم هذا الأمر بدون فصل "المعتقد" عن تصريف "الإرادة". إن جميع الدول الديمقراطية الحقيقية والتي تقوم على أساس علماني تحمي المعتقد وتحرص على حرية الفرد في ممارسة شعائره، بل وتحمي التنظيمات الدينية نفسها... لكن مع هذا الفارق الأساسي وهو تدبير شئون المجتمع بإرادة المتساكنين فيه وذلك عن طريق إبداع التصورات

والأفكار التي تعالج المشكلات البشرية الناتجة عن حركية دائمة يستحيل أن تلم بها قبلياً العقيدة التي أنشئت في أزمنة غابرة. لذلك فإنه موضوع اليوم على القوى الحداثية المؤطرة للمجتمع أن تعيد بناء ذاتها من جديد وذلك بنقد الأصوليات ومواجهتها، سواء كانت أصولية إسلاموية أو أصولية أمريكية. هذا مع الوعي أن من ينقد الأولى ويصمت عن الثانية لا يدرك عمق الترابط الضمني القائم بينهما. فهما معاً ضد الإنسان ككل.

الفصل الأول

1

موضوعة الحداثة

ليست الحداثة نظرية خاصة، ولا هي فلسفة، كما أنها ليست نتاج مدرسة، فكرية بعينها، ولا مدارس. هي سيرورة اجتماعية أساساً، وفكرية ، وحضارية تأخذ مسار نضال إنساني تفرضه الضرورة من زاوية كونها محايثة لهذا المسار. لكن هذا لا يعني أن الحداثة ليست من إسهام مفكرين وضعوا فلسفات ونظريات قادت إليها بفعل إسهامهم النظري إلى درجة أننا نستطيع أن نميز بين منظرين كلاسيكين للحداثة، ومنظّرين مجدّدين لها.

وبالرغم من أن الحديث فيها، والحديث عنها ما يزال ممتداً ومحتوياً لأزمنتنا الجارية منذ بروز وبداية أثر الفلسفة الديكارتية، وخاصة الفلسفة الكانتية بعدها بزمن معتبر، فإنه يمكن دائماً البحث في جوهرها باستعادة أقدم الأزمنة التي عاشها الإنسان المتحضر، وهذا بالذات ما نقصده حين نقول إن الحداثة مسار نضال إنساني

طويل تحتمه ضرورات التطور الوجودي للإنسان . ذلك أن "للحداثة" علاقة وطيدة بالحضارة والرقي البشري في مستوياتهما الشمولية، بالمعنى الدقيق لكلمة "حضارة".

ليست الحداثة هي "التجديد" الذي قد يقبل عليه ضمن نفس المنظومات والأنساق التي تعيشها هذه الجماعة أو تلك من الجماعات البشرية. ذلك أن أي "تجديد" قد يمس مكوناً، أو مكونين، أو أكثر دون أنّ يمس الوجود الاجتماعي البشري برمته. أما الحداثة فهي مشروع اجتماعي ثوري وتقدّمي ومتفتح إلى أقصى حد يتميز بالشمولية والتفاوت في إحراز التقدم الحاصل في كل قطاع من قطاعات الوجود الاجتماعي البشري. وهي بهذا المعنى حرص قوي على الوفاء لطبيعة الإنسان نفسه التي تتنافى مع جميع أصناف الغائيات النهائية. إن العقيدة الدينية تعتبر أن

الإنسان، وتاريخه، له بداية وغاية نهائية، ونقطة وصول لا شيء بعدها سوى ما ترسمه هذه العقيدة من حيوات ميتافيزيقية. وهذا بالذات ما ترفضه "الحداثة"، وتحرص حرصاً شديداً على مقاومته مقاومة عنيدة صارمة. ولذلك نتحدث عن مشروع مجتمعي، أي سيرورة تسعى دوماً إلى كمال لا يكتمل، كمال لا يتوقف الطموح من أجل تقدمه الأبدي، وهو ما يرفضه وينفيه "المعتقد الديني" رفضاً قطعياً معتبراً أن للتاريخ نهاية.

لو تأملنا النظر الضمني "للحداثة" إلى التاريخ لاكتشفنا أنها تقبل بأطروحة النهاية: "نهاية التاريخ" ، لكن على صورة النهاية التي هي بداية جديدة. ومن الواضح أن أبدية النهايات في التصورات الضمنية لـ "الحداثة" هو ما يجعلها تستحق اسمها الذي هو في نفس الآن صفتها، إنها ترفض أن تكون للتاريخ نهاية بالمعنى الميتافيزيقي الذي يعيد الوجود إلى عدم . هكذا هي "الحداثة"، لا تكون إلا بالوفاء إلى طبيعتها الكفاحية. لذلك فهي لا تؤمن بنهاية التاريخ كما يتصورها الحقل الديني، ولا كما تتصورها الفلسفات المثالية، وخاصة في نسقها الهيغلي.

ولأن "الحداثة" تقيم الوجود على المعنى المرتبط بضرورة التطور والاستجابة له، معنى البدايات التي لا تنتهي، ومعنى التاريخ الذي يتجدد أبدياً، فإنها تنتصر لـ "العقلانية" . كل الظواهر تخضع في تفسيرها لسلطة "العقل" المكافح ضد كل أشكال وأنماط

الحجر والشحن. لكن "العقل" هنا ليس تلك الأداة للتفكير في القضايا الموضوعة سلفاً ، فلا يكون المطلوب عملاً آخر غير إعادة تفكيكها بكيفية منظمة، إذ إن مثل هذه الأداة العقلية تسقط من يوظفها في نوع من الكسل.. إن القصد بالعقل هنا، في حالة ربط "الحداثة" بـ "العقلانية" هو التبني التام لنسقية الترابط بين الذات الفاعلة – الإنسان- وموضوعاتها الحية والتي لا تخرج عن

أ. تنظيم الاقتصاد .

ب. دينامية الإدارة .

جـ. تقنين عمل المؤسسات التي تتوافق بشأنها القوى المنظمة في المجتمع.

د. مسئولية الفرد وفرض إسهامه في حل معضلات المجتمع ومشكلاته.

هـ . الحرص الدائم على الانضباط للنظام.

و. الحرص على تقديس العمل المنتج الخاضع للعلم والتقنية.

ر. تقديس كرامة الإنسان والشعوب.

لا تستقيم خصائص عقلانية الحداثة هذه إذا لم تتدخل قوة التنسيق بين مكونات المجتمع أي الدولة بقوة ونفاذ في كل أنشطة الكيان الاجتماعي الذي تعاقدت معه على حكمه. والدولة هنا

ليست حكما فقط، بل فاعلاً ينظم ويربي ويوجه ويراقب ويزجر ويجزي ويقبل أن يكون مسئولاً، أي محاسباً طبقاً لتعاقدات مرسومة سلفاً وموضوعة لتحقيق غايات كبرى.

إن جذر "الحداثة" إنما يكمن إذن في سلوك "الدولة" ، أي في الكيفية التي يتم بها تصريف "الإدارة"، وتدبير "السلط" بجميع أنواعها. فالدولة تحوي في ذاتها خاصية النظام L'Order وهو ما يجعلها - إذا ما أخلصت لوظيفتها التي هي "التحديث الشامل" - قادرة على إشاعة هذه البنية - بنية النظام والتنظيم - في كل مكونات المجتمع الذي تؤطره. لكن هذه الوظيفة تبقى دائماً مستعصية إذا لم تكن الدولة نفسها حداثية، أي عقلانية، التصورات والأفعال والضوابط. فالدولة ذات البنيات الفكرية العتيقة تبقى في ذاتها عوائق تحولها الذاتي، وهي ذات العوائق التي تنعكس على المجموعة التي تدبر شئونها هذه الدولة.

هكذا يتبين أن "العقلانية" التي تشكل أهم أسس "الحداثة" هي نظام شامل وفي آن واحد منفتح، لا تسمح شموليته بالانغلاق على مكوناته الأصلية. فالعقلانية تتيح تجديد الدولة لآليات اشتغالها، مثلما تجدد نظرتها لذاتها وللكيان الذي تحكمه . هذا الكيان الذي يتحكم فيه "العمل" و"الإنتاج" المؤسسان للتبادل.

يتأسس السلوك الحداثي على العقلانية التي تتيح الإسهام في إنماء الحضارة البشرية، وليس على الاستجلاب الآلي لأدوات

التقنيـة إلى المجتمع التـقليدي . والعقـلانية هنا لا تدرس آثارها أو انعدامـها بالتأمل الفكـري، بل بالمعالجة السـوسيولوجـية، ذلك أن السلوكـات الملحوظة هي مـا يؤهل الباحث للحكم عـلى مجتـمع بكونه حداثياً أو تقليدياً. وهي - الدراسة السوسـيولوجية، مدعومة بكل أبحـاث العلوم الإنسانيـة الأخرى - قـادرة على التمـييـز بين عقـلانيـة السلوك الحداثي، وتقليـدية الاستـعمـال الأرقى لأدوات التقنيـة العصرية مثلمـا هي الحال في المجتـمعات العربيـة والمسلمة عموماً.

ما تنتظره المجـتمعات المناهضة للحـداثة من المولود الجديد هو أن يخضع لمعايير مجتمع تسـيره قوانين تدعى بـ "القوانين الإلهية"، وليس ما يمكـن أن يضيفـه كجديد أو كـإبداع لهذا المجـتمع. ولأن "الحداثـة" قائمـة على الروح الإبداعيـة للعقـلانية، فـإن هذا ليس معياراً للتوافق مع المجتـمع في الكيانات التقليدية. إن نظرة المجتمع للفـرد، وللسلـطة هي التي تســمح بتكـوين تصــور عن الموقف الحقيقي لهذا المجتمع من الحداثة وتقبلها أو عدم تقبلها.

لذلك فإن المطلوب دائماً ، من أجل مواجهة الحاجات الجديدة للإنسان، الفرد والجماعة ، (مع ضرورة الإعلاء من شأن كل واحد منهمـا أي دون أن يتم إلغاء حـاجات ذاك على حـساب حـاجات هذا) أن تنجز تحـولات تصحح الزمن الجامـد، والتاريخ المتحـجر. وهذه التـحولات هـي ثورات في الدين، وليـست على الدين، في

التقليد والاتبـاع، وليست على الاتباع في العقليات، وليست على التواريخ الخاصة للثقافات المحلية.

في معنى الحداثة العقلانية.

مسئولية الفرد. قداسة العلم

١- تأخـذ "الحداثة" مـعنى مضـبباً في المجـتمـعات المسلمـة. والسبب هو سيادة الفهم الديني الخطابي على مجموع أنماط الحياة. فالقبول بالحـداثة أو رفضها يتأسس دوماً على تصور قـائم بمرجعية دينية خطابية. هكـذا يعتبر المنظّر الماضوي (=الأصـولي التمامي) ، والمنظّر الأصـولي التراثي أن الحـداثة لا تستـقيم إلا بالتـواصل مع التـراث، والتـراث هنا هو دائمـاً ديني في معـظم مكوناته. وهكذا يستمر الوصي التقليدي علـى الدين وصياً على جميع هؤلاء سواء وعوْا ذلك أو لم يعوه. وهم في الغالب يعونه.

من ناحية المبـدأ يستحيل أن يقوم مجـتمع حداثي بمنظور إلهي للسلطة ولـلفـرد وللعـائلة. لكن لا أحـد من المنـظّرين مـعـاً يقـبل بالانفـصال عن هذا المنظّر، وهو مـا يجعل الحـداثة متـأرْجحـة بين تمكّنها من المجتمع المسلم وحـرص هذا الأخير على الانفلات منها بكيفية لا واعية.

هذه هي العلة الحقيقية التي تجعل المجتمعات المسلمة في الأزمنة الراهنة غير قادرة على الاندماج في العصر الكوني الذي يحكم تاريخ البشرية الجاري. وهو ما أعطى ويعطي الفرصة للتَطَرَفَيْن المتضادين، لكن المتكاملين في المحصلات والنتائج، لكي يقويًا خيار الديمقراطية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية: ونقصد بالتطرفين : تطرف الأصولية التمامية الإسلاموية، وتطرف النزعة اليمينية – الجديدة الأمريكية بقيادة إدارة بوش – الإبن، ومنظّريها من مفكري تلك النزعة[١].

وإذا كانت الحداثة تعني "نشر منتجات النشاط العقلاني، العلمي والتكنولوجي، والإداري. فينتج عنها الاختلاف المتنامي لمختلف قطاعات الحياة الاجتماعية: في السياسة، والاقتصاد، والحياة العائلية، والدين، والفن خاصة"[٢]. فإنها بالمثل ترفض أن ينتظم المجتمع بناء على الوحي الإلهي [٣]. ولذلك فهي لا تعني

(١) راجع على سبيل المثال ديل ف. أيكلمان : "الإسلام ، الديمقراطية والدولة في شمال إفريقيا"، Edition John P. Entelis - Indiana University press, 1997
-وصمويل هنتغتن وتصوره عما يسميه "الحدود الدامية" للعالم الإسلامي – للاطلاع على موجز هذه التصورات راجع مقالة "آفاق الديمقراطية في شمال إفريقيا والشرق الأوسط" لديل إيكلمان في: "الإسلام السياسي..." ، نشر مركز طارق بن زياد، ط . ٢٠٠٠ ، ص . ٦١ .

(٢) Alain Touraine: "critique de la modernite", Fayard, P. 23 .

(٣) نفسه ، ص . ٢٣ .

التغيير فقط. فقد يثور الناس على وضع ويغيرونه، وتتالى الوقائع والأحداث دون أن يقود هذا التغيير إلى تحديث المجتمع، إذ قد يعود القهقري، أو قد يشتد تشبثه بأصول أصبحت ملغاة بمنطق التاريخ العام، لكنها تستمر متجذرة بفعل تشبث القوى المسيطرة بتلك الأصول التي غالباً ما تستند في تنظيم الحياة بناء على تصورات غيبية. ويفيدنا هذا أن الحداثة تقوم على مبدأ القطع مع التقليد الجامد الرافض لكل تطور يشمل الحياة الدينية والفنية والاقتصادية والسياسية والتكنولوجية والعلمية والاجتماعية.

ولا يمكن أن يرقى المجتمع إلى مصافّ الوجود الحداثي إذا كان يقبل بجزء ويرفض جزءاً آخر. فالحداثة هي مشروع مجتمعي متكامل وشامل.

دعا عبدالله العروي في المغرب إلى ضرورة ممارسة القطيعة المنهجية. وكان يقصد القطع مع أساليب الماضي في التعامل مع الواقع المادي. وهو بدعوته تلك يعبر عن حاجة موضوعية أساسها أن القاعدة المادية لتلك الأساليب انهدمت بفعل المعطيات الجديدة للعصور الجارية وينهج نفس النهج هشام جعيط في تونس . إنهما يقدمان تصورا صارما للحداثة لا يتماهى مع التقليد كما يفعل غيرهما من المنظِّرين التقدميين ليبيراليهم وماركسييهم واشتراكييهم.

الواضح أن فكرة "طي الصفحة" بتعبير العروي هو ما يشكل صلب تأسيس الحداثة في المجتمع المسلم. يتبنى الدين عموماً، تصورا قائماً على الغائية. فالتاريخ له بداية تقود أحداثها المتتالية إلى نهاية التاريخ، وهذا بالذات ما يتعارض مع الحداثة. يعني "طي الصفحة" البدء انطلاقاً من ضرورات الوجود الحي، وليس الوجود المتخيل. البدء هنا يفيد الاستمرار في التنظيم بناء على القطيعة مع أسلوب إقحام التقليد في قطاعات تنبني داخليا وترفض بطبيعتها التدخُّل فيها من خارج. ينطبق هذا على كل الحقول التي ذكرنا، من السياسة إلى تنظيم الأسرة مروراً بالفن، والتربية.

يمثل الماضي من منظور الحداثة بتراثه حاجزاً يتعين تكسيره بالقفز عليه، وهو ما يفرض تحديث كل شيء، لا استثناء في هذا بما في ذلك الدين: لقد استعاد المتناظرون الدينيون نفس أسلوبي الماضي، الأسلوب التقريري، وأسلوب المناظرة، هذا بالرغم من أن قاعدتهما المادية قد انهدمت بفعل تصادم النموذج التقليدي بنماذج الحضارة المعاصرة. لكن عوض إلغاء الأسلوبين، والقفز عليهما معاً، مثلما تفرض ذلك الضرورة التاريخية، يتم استنباتهما من جديد. والأدهى، فإنه يجري إخضاع قطاعات السياسة والتربية والعلم والأسرة لآلياتهما!

لا مجال إذن في التحديد الخاص بالحداثة إلى وصلها بما أصبح شائعاً عند المنظِّرين التقدميين للتراث. أقصى ما أبدعوه هو

القول بثنائية "الأصالة" و"المعاصرة"، أي الجمع بين متنافرين. في "الأصالة" لا يعون أنهم يوطدون نفس منهج القدماء الصالح لأزمنتهم والمتنافي مع أزمنتنا، إنه منهج التأويل المقحم لرغبات الذات المؤولة: كلما كانت واقعة . وفي "المعاصرة" يسقطون في نفس النتيجة أي لَيِّ مقتضيات الحضارة والتقنية والمنتوجات العقلانية وجعلها رغماً عنها موافقة لتراث ميت! هكذا تغدو الحداثة منافية لتحديدها، موافقة لضدها الذي هو التقليد، معارضة لجوهرها الذي هو العقلانية. وخطؤهم في هذا أنهم لا يعون أنهم يحرفون الأنساق المكونة للتقليد الذي لم يعد قادراً على استيعاب العصر، ويشوّهون الحداثة التي لا تستقيم إلا بكونها استجابة لمشروع مجتمعي مغاير كلياً لما هو في الماضي.

نعود مرة أخرى إلى عبدالله العروي: لماذا كتب في الثقافة العربية، وحاور وضع ووظيفة ودور المثقفين المغربية والدولة والحرية والتاريخ؟ كتب ذلك لأنه كان يتوخّى الحسم في مسألة المشروع المجتمعي، نبّه إلى أن هذا المشروع لا يمكن أن يقوم وينتظم بناء على تصورات تراثية. قاده تفكيره إلى أن الحداثة ضرورة، لذلك خصص لها كل مؤلفاته. هل توفق في ذلك؟ من الأكيد أنه نجح بصورة باهرة فيما كان يتوخاه. غير أنه لم يُقرأ ، وحين قُرِيء ، لم يتم استيعاب فكره: أي أنه لم يستوعب المشروع الحداثي العروي. لا صعوبة لدى الدارس النبيه في أن يدرك أن أعماله كلها تصب في هذا الحرص الشديد: إقامة مجتمع مغاير، بدولة

حداثيـة، وفرد قـادر على بنائهمـا معاً من منظور التـوظيف الذكي للتاريخين، تاريخ المجتمع المعنى، وتاريخ الآخر.

إذا سلمنـا بأن الحـداثة تنبـني أصـلاً على أســاس له هدف، الأساس هـو العقلانـية والقـفز على المعـرفة المتـحجرة والجـاهزة، والهدف هـو بناء المشروع المجتـمعي المغـاير كلياً لمجـتمع حـقيـقة الوحي الإلهي، فكيف يمكن أن نؤسّس لثقافة خاصة تسند وتقوّي العمل من أجل هذه الضرورة التاريخية؟ [1].

لا فكاك لنا في هذا من النظر إلى هذا التـأسيس الثقـافي الهام والذي يحـوّل الدين من نشاط جـمعـي معـيق للعقل إلى اعـتقـاد شخصي تحـميه نفس الأنماط الأخرى للحرية داخل المجـتمع. يقود هذا إلى إسقاط الحجر والوصاية التي بموجبها يتوهـم كل من أصبح ذا قناعة عـقائدية وسياسـية، سواء كـان عالماً أو جاهلاً، متـعلماً أو أمياً أنه يملك الحق في امتلاك وعي الآخرين والتـصرف فيه طبقاً لما يعتـقده واجبـه الإلهي، وفريضـته النبوية. إن الحـرص على تشيـيد ثقافة شـخصية المعـتقد الديني هو إحدى الشـروط المركزية في بناء الحداثة وتهييء البناء المطلوب للمشروع المجتمعي الحداثي.

٢- لكن مفهوم الحـداثة لا يستقيـم بعنصر الثقافـة وحده، فهو يمتـد إلى عديد من المكونات الأخـرى، مـثل عنصر المسـئوليـة في

(١) جميع أعمال عبدالله العروي مفيدة جداً في مناقشة هذه القضايا وتكون إجابات نافعة بخصوص الإشكالات التي تعالجها .

الاندماج في المجتمع والإسهام في بنائه، ومفهوم الالتزام بحرية الأفراد الآخرين كي تصبح حرية الذات قائمة وملزمة للآخرين، ومفهوم نبذ التمييز بين الجنسين البشريين، إلخ.

هذه العناصر ، لا يمكن استقاؤها من المجتمع المحلي المراد تحديثه، مثلما لا يمكن الاقتصار في بناء مضامينها بالاعتماد على مكونات هذه المضامين في التاريخ العام لهذا المجتمع، ويرجع سبب ذلك إلى أنها غير مكتملة. أي أنه لابد من اللجوء إلى "الآخر" من أجل إغنائها. ويفيدنا هذا أنه بالرغم من أن الحداثة عموماً هي صيرورة بشرية، فإن لها موطناً خاصاً، يتعين الالتفات إليه والجرف منه بكل المضامين الضرورية. والأمثلة في هذا الحقل عديدة وصارمة. لا يمكن أن نقول بنظرية حقوق الإنسان، ولا هيكلة مؤسسات الدولة، ولا تحرير المرأة، ولا تكريم الطفل انطلاقاً مما راكمناه من مكونات ثقافية سلبية بخصوصها، في تراثنا. ذلك أن إنجاز الحداثة يواجهنا بضروراته انطلاقاً من سعادة الآخر، وضغطه، ويواجهنا كإمكان بما تلزمنا به ذاتنا من حاجات ودواعي، هذا ، فضلاً عن أنه لا شيء يصرفنا عنها، بل كل شيء يدعونا إليها، ويستدعيها لنا، لذلك يتعين البحث في ما هو تكويني يخصصها لتركيبه لصالحنا.

ذاك هو واحد من معاني العقلانية التي تستدعيها الحداثة. فالحداثة بغير العقلانية غير ممكنة، كما أن العقلانية تقود حتماً إلى

الحداثة. إن العقلانية في هذا، تعوض مركزية القوة الغيبية التي تلغي أصلاً كل حداثة.

نعم يمكن إسناد الحداثة بالعقل عموماً، ومن ضمنه العقل كما مارسه المسلمون. ها هنا ينطرح السؤال التالي: هل "العقل الرشديُّ" كاف لتأسيس الحداثة؛ بنشر كتاب بيننا يمثِّل هذه النظرية ويذهبون إلى القول بأن "العقل الديكارتي" حتى وإن أسس "للحداثة الكلاسيكية" فإنه يشكل بمعنى من المعاني امتداداً للرشدية التي دعت إلى فصل الدين عن النشاط المادي للإنسان . يقترب مثل هذا القول من الاحتفاء بالذات أكثر منه للتعبير عن الحقيقة التاريخية. ذلك أن عقل ديكارت أسس لعقلانية امتلكت قدرة هائلة على الحسم في دور العلم، والمعرفة، والحرية، ووظائفهم في بناء مضمون يسعى إلى الاستقلال عن الوصاية الصارمة للوحي، وهو ما لم يكن ممكناً ولا وارداً في المنظور الرشدي الذي رغم ثورته الفكرية المفيدة شكَّل امتداداً لمنطق المناظرة في الثقافة العربية - الإسلامية - هذا التأكيد أن كليهما أسسا للحداثة الكلاسيكية- لقد كان ديكارت أوفر حظاً لسببين: أولهما أنه وجد أمامه هذا النموذج العقلي الصارم الذي مثلته الرشدية والتي تبنَّاها دون تحفظ ممثلو الفكر اليهودي والفكر المسيحي المستنيرين. وما كان التنوير يعني بالنسبة لهما منهجاً آخر غير منهج ابن رشد المجدَّد بمنظور التجديد في زمنه. هذا في حين أن ابن رشد لم يجد أمامه سوى من يعارض هذه النظرة أمثال ما مثلته امتدادات فكر الغزالي

ومدرسته. وثانيهما أن ديكارت، بفضل عوامل اقتصادية ودينية وعلمية مخالفة، وجد أمامه ظروفاً مادية يسرت السبيل لإفراز أولى نظرات الحداثة الكلاسيكية التي نعيد القول بأنها هيأت ولظهورها الحداثة ما قبل - الكلاسيكية، أي الفلسفة العقلية - الرشدية والتي بدونها لا يمكن فهم العقلانية الديكارتية.

ونحن هنا لا نقارن بين العقلين، العقل الرشدي، والعقلانية الديكارتية. لأن مثل هذه المقارنة غير سليمة نظرياً كما أنها غير مستقيمة منهجياً. لكننا نميل إلى التأكيد على أن خيط الربط بينهما ممكن بل وقائم وقوي. ولا نعتبر أن توصيفنا بأن الرشدية مثلت المرحلة ما قبل - الحداثة الكلاسيكية، يتضمن أي تجن فكري، إذ يكفي الرجوع إلى النصوص الأساسية للفيلسوفين من أجل أن تظهر معالم هذا الربط [١].

غير أن ما يهمنا في سياق تفكيرنا بالموضوع الذي نحن بصدده، هو الأقرب إلى مسلمي العصور الجارية، على مستوى التمثل الحداثي هو ديكارت بالذات هذا بالرغم من أن ابن رشد مسلم، وديكارت ينتمي إلى ثقافة مسيحية، وذلك لاعتبارات عديدة نقتصر على واحد منها يتمثل في أن القاعدة المادية للحياة

---

(١) راجع مؤلفات ابن رشد الفلسفية والسجالية، وقارنها بطبيعة السجال الذي دار بين الشوريين الغربيين والكنيسة الكاثوليكية خاصة. وراجع بهذا الشأن:

Voltaire. Essai sur lrs moers, 2 vol. Paris,edit, garnier, 1963.

العصرية التي يحياها المسلمون هي أقرب إلى أن يتم التعامل معها بواسطة الفكر الحداثي - الديكارتي وبواسطة امتداداته من أنماط الفكر الحداثي المعاصر، على أن يتم التعامل معها بالمقاربة الرشدية، هذا بالرغم من أن هذه الأخيرة تعارض في أسسها وآفاقها التصور الأصولي التمامي، المنغلق والمحافظ. إن القاعدة المادية لتنظيمات المجتمع المسلم، رغم محافظة مذهبيتها، وسيادة اللاحداثة في معظم مرافق وجودها، هي أبعد من أن تفي للنظر الرشدي، وأقرب من أن تستجيب للعقلانية الديكارتية.

يتعلق الأمر إذا بمسألة الاستعداد والاستجابة في مسألة "الحداثة". فهذا ما يخلص إليه كل تحليل موضوعي، يستحضر تصادم بنيات تقليدية - مجتمعية مع بنيات تفرضها مستلزمات العصرنة الضاغطة.

"مع من يكون الكلام؟ مع الأموات أم مع الأحياء؟" يتساءل العروي وهو يتحدث في سياق آخر مختلف عن سياقنا هذا. "قد تبدو المسألة واحدة، فيتبادر إلى الذهن أن الجواب القديم كاف لحلها ظناً أنها لا زالت تطرح في نفس الإطار إلا أن الإطار قد تغير، فأصبحت المسألة تشير في الواقع إلى تجربة جديدة، وبالتالي تتطلب جواباً يختلف تماماً عن القديم".

هذا ما يبحثه العروي في "مفهوم العقل" وهو هنا يدرس حالة مخصوصة، حالة الشيخ محمد عبده في مواجهته لسؤال الحداثة

الغربية التي يقابلها تقليد العوالم المسلمة المتأخرة. إن العروي في ثقافة أمته المسلمة يلتقي في فهمنا لمنطلقات ديكارت في ثقافة أمته المسيحية الغربية، أسس هذا الأخير للحداثة الكلاسيكية الغربية ومن حسن حظه أنه فهم على النحو المطلوب والمفيد، ورغم أن العروي يتجاوز بكثير ديكارت في العمق ودقة المنحى، ووضوح الأفق فهو في حاضرنا سيء الحظ كثيراً بين مكونات أمته العربية - الإسلامية، ذلك أنه أول من نظر في الحداثة العربية بمنظور عقلاني غير أنه، كما أسلفنا، لم يُفهم على النحو المطلوب، وبقي مشروعه يُقرأ بنقد غير مؤسس على قاعدة التبني ثم التقدم بسبب من سوء استيعاب فكره. هو نفسه يشهد على عدم الاستيعاب بمرارة في نصوصه الأخيرة، وخاصة حين اضطر إلى إعادة ترجمة نص من نصوصه، وحين اضطر أيضاً على إعادة بناء مفهوم العقل، وكلما تقدمت الدولة العربية خطوة صغيرة على طريق البناء الحداثي كلما صرخ فلان أو فلان ها ما كان يقصده العروي. إن إشكال الحداثة، عشناه نحن العرب، عرب السبعينات والثمانينات من القرن العشرين، على مستوى الوعي بأهميته، عشناه في تعاملنا مع فكر العروي، بالتقسيط . وكنا نحن الخاسرين دائماً. وعوض أن نتلقف عميق نداءاته الفكرية، باعتباره "ديكارتنا الأول" ، سبحنا مع مغامري الأصولية سواء في شقها الصافي الداعي إلى تكوين مجتمع "النص والأصل والغيب"، أو في شقها التلفيقي الداعي إلى لغو الأصالة والمعاصرة. والنتيجة هي أن "طي الصفحة" بتعبير

العروي، فهمناه على أسوأ صورة . لم ندرك أن عبدالله العروي، وهشام جعيط يقدمان لنا الهوية الإسلامية على أنها مسلمة لا فائدة من تكوين الخطابات الزائدة حولها، ولم ندرك أنهما بقدر ما يبعدانا عن التسطيح وخرافة النظر، بقدر ما يقربانا من الأسئلة الحقيقية التي ينضح بها واضع يستقطب العلمانية والحداثة لا لسحر في عيونهما، بل لأنه لا خيار في ذلك. وما التلكؤ الذي يسببه الأصوليون بمختلف خطاباتهم وألوانهم، التقدميون منهم والمحافظون، المعتدلون منهم والمتطرفون، سوى إعاقة وقتية لا قيمة لها رغم أن لها آثار قد تكون مدمرة، لكنها لن تمنع التاريخ من إعادة الكرة المرة تلو الأخرى.

ولأن الواقع هكذا، فإنه من الغرابة بمكان أن نُدعى إلى عقلية ابن رشد التي انهدمت منذ زمان قاعدتها المادية الاجتماعية لأنها لا يمكن أن تستعاد في مستقبل يراد له أن يكون ماضياً، وندع عقلانية عبدالله العروي وهشام جعيط ومن هم قريبون منهم يدعون بأصالة لأنهم يتوخون منها تجاوز حاضر بقاعدة مادية اجتماعية متأخرة لبناء مستقبل يرفض الواقع أن يكون حداثياً [١].

٣- ليس في هذا المسلك ما يبعدنا عن الحد الحقيقي لـ"الحداثة". تبدو علائق القرابة بعيدة بين ديكارت وابن رشد وعبدالله العروي وهشام جعيط وعزيز العظمة وغير هؤلاء من

(١) راجع جميع أعمال عبد الله العروي ، وهشام جميط في توضيح هذا الشكل.

القلة الذين أصلوا للحداثة. غير أن الرابط بينهم هو اعتبارهم "العقل" أساس "الحقيقة" و"العقلانية" أساس "الحداثة". يحق أن نقول إذن أن الحداثة هي فعل البشر المختفي وراء المنتوج السياسي الذي يقيم المؤسسات بناء على تعاقد يتم بين الناس وحكامهم، تعاقد يكون دائماً مفتوحاً على التعديل التقدمي طبقاً لما تمليه الدواعي والمستجدات. والأهم في هذه المؤسسات أنها لا تعترف إلا بإملاءات الإرادة العامة التي تقودها الفئات المستنيرة من المجتمع المتفتح. عن ماذا ينفتح المجتمع الحداثي؟ ينفتح أول ما ينفتح على تقويم علاقة الفرد مع ذاته. هذا هو الأساس الأول في الحداثة.

ذلك أنه لا حداثة بدون الاعتراف للفرد بسلطته على ذاته بعيداً عن جميع أصناف الحجر المثبت للفردانية التواقة إلى إبداع مجتمعها الخاص الذي يتوافق والزماني الجاري، والمشرئب إلى مستقبل بدون حدود. إن الفرد المنفلت بقوة العقل وسطوة الاستقلال الذاتي عن السلط القمعية لا يخضع إلا للقوانين التي تضعها الجماعة التي ينتمي إليها وليس للفتاوي التي تقضي كل شيء عن الفرد بما في ذلك إنسانيته. يتعين على الفقيه أن يعلم الفرد كيف يؤدي الصلاة، لكن ليس مطلوباً من الفقيه أن يصادر تفكير هذا الفرد الذي لا يمكن أن يحقق فردانيته إلا بهذا التفكير المستقل. هذا واجب يتحمله إزاء ذاته. أما واجب الفقيه فهو أن يعمل على تجديد الدين ودائماً بالصورة التي توافق مطالب الفرد

المتجددة، ومستحدثات التاريخ العنيدة التي لا تعترف إلا بالحاضر الذي له سلطه الخاصة.

إن الأصولي الذي يقول بدنس الحداثة يدرك جيداً أنه يعاند حرية الفرد في أن يكون هو ذاته التي يحياها بمسئولية. وهو يدرك أيضاً أنه يصادر كافة المسئوليات ليلحقها كحق ثابت له وحده حرية التصرف فيها. وهو يعي أنه بمسلكه هذا يحط من جوهر الحداثة القائمة على عقلانية الحرية الفردية. إذ بواسطة هذه الحرية التي هي وسيلة وليست غاية، يسهم بالقدر الذي هو له في البناء الجماعي للحداثة. إن الفقيه الذي لا يعمل على تجديد الدين، يلغي تبني المسئولية الفردية ليجمعها في سلطته المناهضة للتجديد، وهذا ما يعارض الحداثة في الأصل وفي الفروع.

لقد تبني المعتزلة هذا التصور قديماً، وهو ما قوّضه منطق الفقيه لذلك عمل ابن رشد على احتواء آليته المرتكزة على علم كلام المناظرة الجدالية، ليعيد بناءه على منظور عقلي شمولي يحلل الخطابات ليفضح تهافتها. كان عقل المعتزلة منحسراً ومحصوراً في حدود مرسومة يضعها نص لا يقول إلا ما يقوله إياه التأويل الكلامي، وهو ما وعي ابن رشد خطورته الكامنة في محدودية آفاقه. والنتيجة هي أن ابن رشد أراد، ونجح في ذلك، أراد أن يخلص الفرد من سطوة الفقيه المنفعل بالنص، والحريص على ألا يفعل فيه. نجح ، لأنه قوَّم مسالك النظر إلى تجديد التفكير العقلي،

أســاس كل تجـديد. لـكن ذلك لا يمكنه الادمــاج إلا في لحظتــه التــاريخيـة. وكمـا هو معلوم، فـإن زمانه لـم ينتـبه إلى مـشروعـه، وانتظرت البـشرية طويلاً إلى أن تلقف المشـروع أوائل مـؤسـسي فلســفـة الأنوار الأوروبيــة. كـانت لحظة ديكـارت هي الأقـرب والأوفق، استقطبـت أوائل حداثيي العرب أمثال لطـفي السيد وطه حـسين الذين قـوض مـشـروعـهم الأصـوليـون الأوائل الذين لم يكونوا قد انتظموا بعـد في حركات سياسية كـما هو شأننا في هذا العصـر. والأغرب هو أن الذين جـادلوا بالرفض عبـدالله العروي وأمـثاله لا يمثـلهم الأصـوليـون المنظمـون والمنظرون وحـدهم، بل عاندهم التقدميون التراثيـون، وكانوا الأشد في نظرياتهم التلفيقية. ولـم يروا فــيـه إلا مناســبـة لإطلاق أحكام قــاصـرة عن الفــهم والاستيـعاب وفك المعاني، فـفاتهم جوهر المشروع العـروي القائم على التـأسيس لحـداثة مـجتـمع يعلي من شـأن الفرد، أي يقـدس المجتمع القائم على المسئولية.

٤- لكن مـا معنى أن تقـوم الحداثة على العـقلانيـة المحتـفيـة بالفـرد المسؤول؟ هل يفـيد ذلك أن الحـداثة تؤسس لقـيم تناهض الهوية الإسـلاميـة؟ هل الفرد هنا هو الرافـد لحداثة تغايـر الهوية؟ كيف يمـكن فهم الحـداثة في علاقتـها بالفـرد الذي يعيش ويـحيى استحالة التخلص من هويته؟

تسـتـعـمل الهـوية هنا تجـاوزاً، ذلـك أن الهـوية هي هويات.

وتعددها لا يقصي الهوية الواحدة، هذا مع ملاحظة أن هذه الأخيرة لا تتجسد إلا في البعد الثقافي الخاص. إن الهوية الإسلامية تفصح عن معتقد مشترك، يتضمن تعديلات، مثله في ذلك مثل كافة الهويات العقائدية. تتكون هذه الهوية من مكونين: مكون متعال، منغلق، ولا متسامح. ويمثله أساساً الوصيون على الدين . وينبغي الاعتراف بأنه يخلق لنفسه تربة استقبال خصيبة داخل المجموعات المسلمة أني عاشت وتعيش. وهذا المكون هو المقصي للفرد والمسيج للجماعة. إنه لا يقبل الجدل إلا ضمن أرضية فكرية وإيديولوجية يرتضيها هو، ويرفض التقابل أو التعارض مع ما عداها. ثم مكون بسيط، شعبي ، عامي ، يتشربه الطفل المسلم في الأسرة والمجتمع. إنه متسامح إلى أقصى حد، ومنفتح بلا حدود . يتقبل أنماط الحياة الجديدة بعد تردد لا يطول إلا نادراً، ثم ما يلبث أن يسايرها دون أن يدور بخلده أن يغير هويته. وهل يمكنه ذلك حتى ولو أراد. هذا ما لا يعيه المنغلقون العالمون، يعتقدون وهما أن الفضل في هذا الرسوخ إنما يعود لهم. ومصدر عماهم هذا يكمن في جهلهم بعمق الأثر النفسي، واللاشعوري لتكون الفرد والجماعة، إن الأم الأمية ترسخ هوية الطفل الدينية على نحو أعمق مما يتصوره الفقيه الحافظ، والنتيجة أنه لا خوف على الهوية بهذا المعنى من "الضياع" . هكذا لا تمثل العلمانية حادثة خطيرة عند عامة الناس المسلمين مثلما يتصورها الشيخ المتشدد بل إن الفرد يتعامل معها بإيجابية "فطرية" . سواء تبناها

الحاكم ويسر لها دواليب الدولة أو تبنتها أقرب التنظيمات التقليدية في حياتهم، فهي مجرد وسيلة عندهم للاندماج في حياة العصر، لا يتساءل المسلم الشعبي عن التلفاز هل هو حرام أو حلال، وسرعان ما يكتشف أن هذا التلفاز هو طريقه إلى السماع لدروس الدين كما هو طريقه إلى تتبع الحملة الانتخابية "العلمانية". إنه لا يعي هذه العلمانية بل يعيشها فقط. لو شرعت له العلمانية صدفة وقيل له إنها "كافرة" ، و"زنديقة" ، و"دنس" ، و"خطر على الأسرة" ، و"مشجعة على البغاء" ، و... "تفصل الدين عن الدولة، لأجاب "أعوذ بالله من كل هذا . لماذا هي هنا؟ أزيلوها!" لكن من أين لأية قوة مهما صلبت أن تزيلها. إنها تزحف، تزحف ، تزحف كل وقت، كل لحظة، كل دورة في الزمان. إن الهوية الإسلامية الشعبية لا تعيق التاريخ إلا بفعل التوجيه الذي يعاند به الشيخ من أجل تسييده. أما هي فتقبل كل نظام مثل نظام العلمانية، ما دام يملك المؤهلات ليزيح عنها كوابيس البؤس الذي يحرص البعض على تأييده.

إن جوهر الحداثة هو أنها النسق القادر على استيعاب كافة الهويات، وهي تملك هذه القدرة لأنها تتوفر في ذاتها على قدرة أخرى: الحرص على المحافظة على الثقافات المحلية بل تقويتها وترسيخها على نحو عقلاني أفضل، العقلانية الصارمة هي سر اكتساح الحداثة للحياة. والأطرف هو أن الأخذ بها هو السبيل الأقوى للحفاظ على الهوية الدينية نفسها شريطة أن يجري

الانخراط في تجديد الدين نفسه، أي في تحديثه هو الآخر، إنه لا مندوحة عن الحياة الدينية للكيانات البشرية، لكن هل يستقيم ألا تتجدد باستمرار المكونات الثقافية لهذه الكيانات، وضمنها المكون الثقافي الديني؟ ذلك غير ممكن إلا إذا اختار الكيان أن يخرج من المجموعة البشرية وقلّص وجوده كله في الانسحاق بإرادات عقول أصحابها أن يتحجروا. عديدة هي الأطروحات في الثقافة الأصولية المحافظة التي تعي دور الفرد في تأصيل الحداثة فتعمل جاهدة في عملها النظري كما في تنظيماتها على التقليل من أهميته ناسية كل شيء للحجر والوصاية التي يمارسها من ينتدب نفسه لقيادة جماعة يصبح فيها الأفراد مجرد أدوات جامدة العقل والإرادة. تكفي إطلالة على منظري هذه الأصولية لتبرزَ للإدراكِ هذه الحقيقة الغريبة التي عوض أن تستوعب الحداثة وتقبل بها في أفق تأصيلها وتعميقها مما تهرب إلى الوراء وتتحدث عما تسميه "أسلمة الحداثة"!![1].

عوض نقد الحداثة، أي الإسهام فيها بتعميق أطروحاتها، وتعديل تصوراتهم بما تقتضيه الحتمية الاجتماعية، يتم الانقلاب عليها ورفضها ونبذها، وهي ضرورة، بدغدغة العواطف الإيمانية لدى جمهرة المتعلمين، والتلاعب بالغرائز الشعبية في أوساط

---

(١) أنظر: Abdeslam yassine ; Islamiser la mogernite، وهو هنا مجرد نموذج محلي يعيد نفس أقاويل أصوليات المجتمعات المسلمة. Al ofok imprsion. 1998

الدهماء. لكن هل يفيد ذلك شيئاً والحال أن منتوجات الحداثة المادية والفكرية والرمزية جارفة تجر معها كل الفئات، فلا يبقى سوى الاندماج فيها بالعقل والنظر المتجاوزين لنصوص الماضي الذي ينتمي لنفسه. وهذه هي وظيفة النخب والمثقفين المنتجين للفكر والتعابير الرمزية، كما أنها وظيفة الدولة التي يعود لها القدر الأعظم في إشاعة الحداثة أو في إعاقتها لزمن قد يطول، لكنه لن يكون أبدياً، بحكم قوة ومنطق الأشياء.

٥- حددنا الحداثة بالعقلانية، وبدور الفرد المستقل الحر العاقل المسؤول والواعي. فهل يكفي ذلك؟ أليس التركيب بينهما هو الرديف الأقوى لخيار الحداثة؟

لقد كان العقل يسلط الضوء دائماً على النص، يكشف معانيه، يؤوله، يجادل، يبني ، ويهدم ، في كل محصلة يشكل العقل بيان النص، ومنطق الفعل، وآلية تفسير الوقائع من أجل أن يبني عليها المسلك والممارسة، غير أن العقلانية ليست هي العقل وحده، إنها التركيب بين هذه الأداة التفكيكية ومنتجات المعرفة العلمية، وإبداعات التقنية، وأحداث المؤسسات التي يدبرها الإنسان في استقلال تام عن السلط اللامادية. ها هنا يبرز، كما أسلفنا، الفاعل الأهم: الفرد.

في الحداثة، توجهّ الفردَ العقلانية، وهي ذاتها لا تتيسر إلا بقوة استقلاله، وأثر فعله. وهما أساس الفعل والأثر والسيرورة الحداثية.

في الحَداثة لا مكان للحكمة الجامدة، البالية المضامين، بل للمعرفة المتوثبة إلى تجاوز نفسها باستمرار، تلك التي تساعد الفرد على الانفلات من الخضوع لقيم الماضي المحبطة ودفعه إلى الاندماج الاجتماعي، القاعدة الصلبة لكل حداثة أياً كانت التعديلات التي نلحقها بها، إن الفرد في فكر الأصولية الإسلامية مسلوب الإرادة، يسلم مصيره للشيخ يفكر في مكانه ، ويعمل العقل بدله فاعلاً. هكذا يصبح مصنوعاً لإرادة أخرى يحكمها دون أن يكون فاعلاً ولا مؤثراً في التغيير، بل فقط أداة للإعاقة وعرقلة التقدم وخلق المزيد من القهقري في كل شيء.

والفرد في الماركسية حتى وإن كان فاعلاً، فإنه لا يربط ذاته بجسم اجتماعي أوسع من الطبقة، ذلك أنه يربط مصيره بمصير الطبقة، وهو لا تستوعبه التغيرات الاجتماعية الكبرى الحادثة في زماننا الجاري. لقد كانت الماركسية مصيبة في فهمها للحداثة الرأسمالية وكيفية تحليلها لها، وفي دقة البرنامج الذي طرحته لمواجهتها.

أما العقلانية الحداثية فتدفع الفرد إلى الخروج من هذه المصائر القدرية إلى المصائر التي يصنعها بنفسه. وهذا هو معنى العقلانية المسؤولة بالنسبة للفرد. إنه يغير نفسه بتغيير الواقع، ويعيد اكتشاف نفسه بتغيير الواقع، ويعيد اكتشاف نفسه بالإسهام المسؤول في عمل الجماعة، لا يتوفر له هذا إلا إذا تحول إلى "مواطن" ، هادماً

قدر كونه من رعايا الأوصياء عليه. إنه هنا يصنع سلطة الدولة التي تحكمه من خلال صنعه سلطته على ذاته، ووظيفته المسؤولة في الكيان الأوسع الذي ينتمي إليه. وهو ما يعني أنه يتحول من "كائن ما" إلى خالق لذاته، ولمجتمعه: يتحول من "هذا الكائن" إلى فاعل به تقوم الحداثة وتنهض، وذلك بتحويله للقيم وللعلائق الاجتماعية تساعده في ذلك منتوجات التقنية، وآثار سيرورة العقلانية والعلم. إن الفاعل ليس هو الذات التي تستجيب لما تمليه عليه مكانة ما تخيلها في المجتمع، بل هو من يعدل البيئة المادية، والاجتماعية على نحو خاص بقلبه تقسيم العمل، وأنماط القرار، وعلاقات الانضباط والتوجهات الثقافية[1] لماذا؟ المجتمع الذي نعيش فيه اليوم، لا يماثل في حالات أي مجتمع في الماضي مهما كان قريباً منا زمانياً. يتفرد مجتمعنا بالتغير المادي السريع والمتسارع، إلى درجة أن ما يسميه الساسة في العادة بلغتهم التي يختصون بها لمخاطبة الجمهور "وضعية" لا يمكن قبولها في حالة المجتمع إلا مواضعة، هذا ما يجعل كل استراتيجية مطروحة للمراجعة في كل فرصة مواتية. وهو ما يفرضه منطق الحداثة نفسه. لقد وضعت الفلسفة الاجتماعية عند كارل ماركس، صورة الفرد المواطن في قلب الحركة الناتجة عن نشاط وتطلع الطبقة الاجتماعية. في هذا التحليل نلاحظ أن هذه الأخيرة هي المحركة لدينامية المجتمع، وهي الضابطة لصيرورة التاريخ الذي تحميه غائية

(١) تورين ، مرجع مذكور، ص . ٢٤٣

حتمية، بالرغم من أنها غائية تختلف عن الغائية الهيغلية، لأنها متجددة، فإنها لم تعد صالحة في تصورنا لفهم الدينامية الاجتماعية في راهننا الذي لا يتوقف عن التشكل الدائم، بل هو قيد التشكل الدائم واللا متوقف، أي أنه دائم التغير. من هنا تبدو نظرية الفرد الفاعل، المستعد دائماً لممارسة التغيير، هي الأقرب للتحكم في سيرورة الواقع المادي. تبقى تصورات فيرناند بروديل Fernand Braudelوكارل ماركس Karl Marx، صائبة من الناحية النظرية فيما يرجع للفكرة القائلة بأن البنية التحتية تتحكم في البنيات الفوقية السياسية والإيديولوجية، على النحو الذي أصبح مسلَّماً به في العلوم الاجتماعية. غير أن هذا لا يفيد في مسألة علاقة الطبقة الاجتماعية بالتغير إذا لم يتم الانتباه إلى أن التغير اليوم لا تحدثه الطبقة الاجتماعية، بل الحركة الاجتماعية الواسعة التي تؤمن بجدارة الفاعل الاجتماعي الذي يبقى نشاط الفرد أساسياً وحاسماً في توجيهه. إن النظرية الماركسية، كنظرية حداثية، رغم رجحانها النظري، وذكائها الثاقب في القبض على أهم قوانين الدينامية الاجتماعية، لم تعد توافق منطق الثورات السياسية الواسعة، التي تجري في أزمنتنا . فعوض الحديث عن الطبقة الاجتماعية وعن الذات الفردية التي تحتويها الطبقة، تلك الذات التي تعكس تفكير الطبقة، فإنه من الأجدر اليوم الحديث عن الفرد – الفاعل الاجتماعي وعن "الجسم الاجتماعي" الذي تجتمع فيه مكونات اجتماعية متنافرة توحدها تطلعات الحداثة نفسها والتي تدعو إليها

الماركسية كفلسفة وكممارسة. هذه الحداثة بتبنيها مع توجهاتها، تعاند وحدها سلط البطش في أجهزة الحكم، وسلط الوصاية الروحية خارج السلط الحاكمة، لأنها وحدها - الحداثة - تسمح له بخلق وتوسيع حريته وحمايتها من هذه السلط . إن الفرد هنا "ذات" يحافظ عليها كما في التصور الهيغلي والماركسي، ولكنه أيضاً فاعل يخرق الحجر الغيبي، والمصادرة السلطوية، وذلك في إطار اندماجه الاجتماعي ضمن ما نسميه "الجسم الاجتماعي" و"الحركة الاجتماعية الواسعة".

الفرد في الماركسية فاعل في التاريخ، ضمن منطق الطبقة. يؤمن بالتغيير، ويرفض الوصايات لكنه يسقط في وصايات أخرى. هو يقبل بمنطق الحداثة لكن ضمن غائية معلومة. وليس هذا شأن الفرد في الحداثة التي تؤسس لعمل يفكك كل شيء، ويؤمن بدينامية تنقد كل شيء، وخاصة الفكر المغلق.

والشأن ذاته ينطبق على الفرد في فكر ابن خلدون الذي ينطلق من عقل مخالف للعقل الرشدي، لكنه لا يتجاوزه، بل يتخذ "موقفاً وسطاً بين الفقيه الذي يقول الحق بإطلاق، اعتمادا على خبر اليقين، وبين العارف الذي يشاهد الحق بعد هتك الحجاب"[١]. مثل هذا الفرد اتكالي وواسع الانتظار لخَلاصَات ربانية. صحيح أن سلوكه وإرادته لا يماثلان سلوك وإرادة الفردً

(١) عبدالله العروي، "مفهوم العقل"، المركز الثقافي العربي، ص. ٣٤٣ .

كما تتصوره الأصولية التمامية، ذلك أنه يحاول البحث عن كل شيء من أجل الفهم السليم، غير أنه مقيد بثوابت قاهرة، وهذا ما يرفضه تصور الحداثة للفرد الذي يعتق نفسه من أنماط وأشكال المصادرة. إنه يتحرر ليقود نفسه ويشكل منها "الفاعل" في "الجسم الاجتماعي" الواسع والمستوعب للمنطق الحديث للتغيرات، ولا يقف عند الانتماء لفكر الشيخ، ولا لفكر الطبقة، ولا للباحث في العلل، ولا للذي يعقل النصوص في سياق المناظرة والفكر التقريري، بل يسعى إلى التحرر الذاتي، والعمل على الاستنهاض الجماعي، والحرص على أن الفاعل في الجسم الاجتماعي، يعاند السلط القاهرة، وأنماط التسلط الغاشمة أياً كان توجهها، ولا يمارس وظيفته كفاعل في إطار غائية غيبية مرسومة، إذ يساوق أهداف السيرورة العامة لتوجهات الإنسان المستنيرة. هذا هو جوهر الفرد كما هو في التصور الحداثي.

يسلم الجميع بأن الحداثة سواء في صغيتها الماركسية أو في صيغتها الليبيرالية، إنما تحطم "الأنا" المكتفي بذاته، وتبني الفرد المحتفي بإسهامه في تقدم المجموعة الاجتماعية، تقدم الكيان الذي ينتمي إليه. يمثل هذا البعد في بناء الفرد، الأفق الأقصى للحداثة سواء كانت ماركسية المنحي، أو ليبرالية، أو بصيغة معدلة لهما معاً كما في تصورنا. ويظهر الفرد فيها جميعاً مؤثراً في التاريخ، صانعاً له ، ومصححاً دائماً لمساراته، ومن الواضح أن هذا البعد الثاني، البعد التاريخاني في فاعلية الفرد، هو ما يقوى رجحان الأفق الأقصى ذاك.

إن الهدف الأسمى للحداثة هو تحقيق التقدم لمصلحة الإنسان. لكن التقدم لا يتوقف. لذلك فإن الحداثة تعلي من شأن الإنسان المتحرر من كافة السلط. لماذا لا يتقدم هذا الإنسان في بقعة ويتقدم في بقعة أخرى؟ لا توجد علة أخرى خارج التحرر من السلط[1] وأشكال الحجر، أو خارج الانبطاح الروحي والفكري للسلط وأشكال الحجر. لذلك فإن الحداثة تعي ذاتها قبل أن تعي هدفها: أي أنها تعي ذاتها كتحرر مطلق ينعكس على كل مكونات الجماعة البشرية.

في العالم المسلم انطرح سؤال التحرر هذا ليس على لسان علماني، بل على لسان رجل دين: إنه الشيخ محمد عبده. هل كان رجل دين وكفى؟ كان، بمنطوق فكره، ومواقفه ، رجل إصلاح ، لكن الانزياح الذي طبع منطلقاته هو أنه ربط تأخر المسلمين بالدين الإسلامي، أي بعدم تطبيقهم للإسلام. كان سؤاله هو : "لماذا تأخر المسلمون؟" . مثل هذا السؤال يشي بصلة لا تنفصم بين العقيدة وأفعال التأخر. وهو سؤال ثوري لم تعهد الثقافة المسلمة مثله إلا على نحو مضبب.

لقد أنجز الغرب - وهو الذي كان حاضراً في وعي محمد عبده بطرحه ذلك السؤال - أربع ثورات : الثورة الدينية، والثورة الصناعية، والثورة الديمقراطية، والثورة التكنولوجية. في كل هذه الثورات كان العلم هو القاسم المشترك بينها جميعاً . وفيها أيضاً

(١) نفسه، ص. ٢٣ .

تم تخليص الفرد من خضوعه المطلق وتواكليته، وتحريره من عبودية كافة سلط الحجر الدينية والثقافية والأخلاقية والسياسية. لقد تحول من رعية مسلوبة الإرادة، إلى فاعل صانع الإرادة. هذا ما لم يدركه محمد عبده، رغم أنه كان "مجدداً" بالمعنى الذي جعله يختلف عن كل معاصريه، والسابقين الأقربين عليهن إذ رفض الجمود والتكلس الفكري والعقائدي والاجتماعي. لقد انتقد محمد عبده وهاجم بعنف لا يضاهي من كان يسميهم "مشايخ السوء" المسؤولين عن الفاسد من العقائد، والمحرف من الدين. وقد نجح في هذا إلى درجة كبيرة جعلته يؤسس مع آخرين من اختيارات فكرية مغايرة تماماً لنهضة فكرية لم تمتد مع الأسف إلى الواقع، وذلك بسبب أنها لم تحرر الفرد من كافة أشكال الحجر.

انطبع الفكر الحديث بالصراع ضد التفكير المنغلق ومن ضمنه الفكر الديني اللامتجدد. حدث هذا في الغرب، وفي العالم المسلم فهم هذا الصراع فهماً سيئاً ، من جهة ، وفهما مغرضاً ، من جهة ثانية. ولأن الإسلام ديانة تتميز بعقليتها "العقل" وبساطتها، فإن ثورة محمد عبده لم تتجاوز في عملية الإصلاح التي قادها الجانب الجدالي النظري، وبقيت مرهونة لنفس منطق المناظرة، والأشد دلالة في هذا، هو أنه حتى المستوى الإصلاحي أصبح مرفوضاً عند أصحاب التمامية الأصولية في الإسلام: هكذا لن تجد أصولياً تمامياً واحداً يستشهد بمحمد عبده. بل ربما أعدوه علمانياً، وإذن خصماً.

إذ نشير إلى فكرة الصراع، فنحن نقصد أساساً نقد صنف تفكير المشايخ الذين قصدهم محمد عبده، والمشايخ الذين يوجدون في عصرنا نحن، هؤلاء الذين يستثمرون الدين لحسابات سياسية صغيرة، فيعودون بالفرد إلى أعلى أشكال خضوعه وتقليص وجوده بإلغاء أبعاده التحررية والإنسانية. إنهم لا يعيدون الفرد إلى دينه من أجل التحرر مثلما كان مشروع محمد عبده في الأصل، بقدر ما يوظفون الدين من أجل إخضاع الفرد لسلطتهم هم، الهادفة إلى إقامة نظم سياسية تيوقراطية. إن الدين، كعقيدة بسيطة، وكخليقة اجتماعية، ضرورية ضرورة قصوى لوجود الجماعات وسعادتها المشتركة. بل إن الدين يمكن أن يساعد، فعل تلك الخلقية الاجتماعية العامة التي تفصح عن قيم سامية النبل، على محاربة الطغيان السياسي الذي يمارس المساس بحقوق الإنسان، ويهضم حقوق الأفراد والجماعات. فإذ تعتبر الفكرة الحداثية الأصلية الدين قوام الوجود الروحي للإنسان، وتستقصي ذلك في النص القدسي الحريص على نبل قيم هذا الإنسان، فإنها في ذات الوقت ترفض الثقافة التي تأخذ طابع الأحكام الدينية، وهي ليست فهماً مؤولاً للدين معوجاً، واستيعاباً محرفاً للعقيدة فاسداً. ومثل هذه الثقافة تربط بينها خيوط متسلسلة تصل حاضراً بئيساً بماض أشد بؤساً. أما شعارها فهو نفس الشعار التقريري المكرور والقائل ضدا على التحدي والحداثة إن "السلامة في الاتباع، والخطر في البحث عن الأشياء والاستقلال ولا تكثر

اللجج برأيك ومعقولك ودليلك وبرهانك وزعمك أني أبحث عن الأشياء لأعرفها على ما هي عليه ..."[1].

في نفس كتاب هذا النص يخصص أبو حامد الغزالي مبحثاً لـ "العقل" ، ماهيته، وأصنافه، وعلاقته ببناء "العلم". ليس وحده في الثقافة الإسلامية الكلاسيكية، وفي الأصولية التمامية، ينتصر للعقل وينبذه في آن واحد. تفسير هذا التناقض متيسر، ووارد قبوله. غير أن المؤثر هو سلطة الفاعل، وليس فهم التناقضات. ومن نافل القول أن الاتجاه الغالب هو التأثير السلبي، أي تقوية النزعة الاتباعية التي يؤكد عليها الغزالي، أي مناهضة التجديد، لكن بدون جدوى، لأن التجديد قد يعاق، غير أنه لن يستكين، فإذا آثار تلك النصوص أمام قوة الدفع الموضوعية لهذه السيرورة تتوارى.

إن تحصيل العلم في الإسلام أمر مقدس وهذا ما يؤكد عليه الإمام الغزالي. لكنه يمنح الفضيلة لعلم ويزيحها عن آخر. لقد ظل هذا هو منطق الأصولي في لغته الخطابية منطق التمييز بين أنماط المعرفة العلمية. وهذا واحد من أشد المسلكيات معاندة للتحديث الروحي والفكري والمادي . لا يخلو قول ولا سلوك ولا واقعة من الإشادة بالعلم، وتحصيله . ها هنا أيضاً تناقض آخر.

ذلك أن الاتباع بمدلوله الواسع يتنافى ومنطق تطور العلم،

---

(١) أبو حامد الغزالي ، "إحياء علوم الدين"، دار الفكر ، المجلد الأول، ط. ٢ ، بيروت ، ١٩٨٩

حتى ولو أخذنا "العلم" بمعنى مخصوص، أي بمعنى علوم الدين الإسلامي، وعلوم الشريعة العملية الإسلامية، فإن هذه خاضعة لتقلبات الزمن. صحيح أن الإنسان واحد ، غير أن حاجاته زمانية، متقلبة. وهو ما يقودنا إلى الحكم بأن الحداثة إذ تعارض الاتباع، فإنها تخضع لمنطق الزمن، منطق إبدال المفاهيم الخاصة بذات الموضوع، وتحوير مضامينها، وخلق مفاهيم أخرى نابعة من تصورات جديدة، أو منتمية لتصورات قديمة مطروحة لتغيير بنياتها وآلياتها.

٦- تبين لنا ونحن نستقصي مفهوم الحداثة من خلال معانيها أولاً، وتقابلات تلغيها الحداثة ثانياً، أنها تتعارض كلياً مع الصورة التي ينتظم بموجبها المجتمع بناء على سلط غيبية. إن المجتمع البشري، وتطوره الضروري يخضع لبناءات وضعية قابلة للتجاوز ضرورة وحتماً، هذا أول مبدأ تعريفي للحداثة.

في كل المجتمعات انسحقت الطبيعة الإنسانية بالسلط الغيبية، وبالأخص بتأويلاتها. إن الإشكال الذي يواجهنا في هذه الزاوية من النظر هو: هل ينبغي فقط تسييد العقلانية في المجتمع، أو تغليبها واعتبارها عنصراً أساسياً؟ أم أن المطلوب هو تجاوز ذلك والعمل على أن يتأسس المجتمع العقلاني؟ من الواضح أن هذا ليس مرتبطاً برغبة أفراد متعلمين، أو قوي سياسية مهما كانت منظمة، أو حتى دولة مهما كانت مصداقيتها مكينة وراجحة. إن

العمل على عقلنة المجتمع أو ذاك. لكن أم تغليب العقلانية أمر ممكن، والكفاح من أجله ضرورة قصوى. والمجتمعات الغربية وحدها تمكنت بفعل تراكم ثورات ذات طبائع مختلفة ومتعددة ، من أن تخلق المجتمع العقلاني، وهي نجحت في ذلك، لأنها نجحت في تحقيق تلك الثورات . فكانت القطائع التي أحدثتها قوية وحاسمة. هكذا تكون الحداثة في المجتمع المسلم شديد الوصايات الغيبية هي المقاومة العنيدة من أجل أن تكون الحداثة تعريفاً وتصريفاً هي غلبة العقلانية في التدبير، والعلائق ، والمعتقدات، وهو ما نعنيه بالثورة في الثقافة الموروثة، كلا وأجزاء، غيباً وتقليداً.

إذ يتوفق المجتمع، بصلابة الفرد المكافح فيه، في هذه الخطوة الضرورية ، فإن عملية تغلب العقلانية تتحول إلى مسلك عفوي. وتؤدي التراكمات إلى ما هو أرقى وأفيد. لا يتعلق الأمر هنا بثورات اجتماعية بل بتغليب العلم، وتسييد العقلانية، وتثوير نمط الفعل في الطبيعة والإعلاء من قيمة التكنولوجيا، وتعديل التربية وجعلها متساوقة مع الأهداف المرحلية لصنع الفرد والجماعة، ومع الغايات البعيدة لإسعاد الإنسان في الأرض، وإخضاع جميع الظواهر للتفسير القائم على منتجات علوم الإنسان، وليس على منتجات المؤولين الغيبيين. إن التباعد القائم بين التقليدية الأصولية، وآفاق الحداثة المفتوحة على أرحب الكشوفات هو أن كليهما يسعى إلى إشاعة العلم: تحرص الأصولية التمامية على إشاعة علمها أي تأويلاتها، وجوهر الحداثة هو إشاعة العلوم كما هي

وليدة البحث الذي تقصيه الموضوعية القاسية والعنيدة بعيداً عن كل لغة تأويلية. وإن ما يميز الفلسفات التي تؤسس للحداثة من ابن رشد إلى ديكارت، مروراً بالفلسفات التاريخانية مع كونت وهيجل وماركس هي أنها تلح على إشاعة مضامين العلوم حتى ولو أن الأغلبية الساحقة من المجتمع تجهلها. هكذا تتصرف المكونات المجتمعية على ضوئها حتى وهي لا تعرف عنها إلا النذر اليسير. يتم هنا إقبار المعرفة القاصرة بتصريف نتائج العلم، ومنتجات التكنولوجيا. هذا في حين تتصرف التأويلية الأصولية التمامية في المعرفة القاصرة وتخيطها بإبقائها في نفس دوائرها بممارسة الوصاية على تلك الأغلبية الساحقة. على هذا الأساس يمكن دائماً أن نجدد باستمرار التعريف المتنامية محتوياته الفكرية والخاص بالحداثة على أنها النهج الفكري والعملي الذي يوجه الناس إلى ما يجعلهم متساويين في الاستفادة من إشاعة العلوم وما يتحصل بها من تقنية. والحق أن ما يساعد الأصولية التمامية على الإعاقة المؤقتة لانتصار الحداثة هو أنها تتوفر على رصيد قوي من الإيديولوجيا الغيبية بمختلف تلاوينها. وبالطبع، فإن كل إيديولوجيا قوية تشكل عنفاً فكرياً يستمد فعله من سهولة الاعتقاد في المعارف القاصرة. ولا يعني هذا غير الضرورة التي تصبح الحداثة، أمام ضغط قوة ذلك العنف الفكري للأصولية التمامية، تضطر إلى ممارسة ذات المسلك، أي العمل على إشاعة الحداثية modernisme، تفترض أن تكون هناك اجتهادات قد تختلف

اختلافـات بينة. وهكذا يبتدع كل مجال ثقـافي خاص، وكل تجربة وجودية خاصة، وكل فضاء جـغرافي خاص، وكل ميراث تاريخي خاص، إيديولوجية الحداثية. أما الحداثة فهي ذاتها في كل القارات الثقـافية والجـغرافيـة والبشرية علومـاً وقيمـاً وتكنولوجيـا وعقلنة مؤسسات وعلم سـياسة جديد ومقاولات وتدبيراً عـقلانياً وتربية. وهذا يعني أن الحـداثة في الغـرب أو في اليـابان، في الصين أو في الهند، في ماليزيـا أو المغرب هي الحداثة. أما الإيديولوجيـا الحداثية فتـستقيم طبـقاً لمستلزمات الجـدالية الخاصـة بكل بلد. ولذلك فإن ذكاء خاصاً يلزم الحداثيين في خوض معركة التحديث لمقاومة نهج الإعاقة التي تمارسها الأصوليـة التمامية. ولكن هذا الأمر العظيم لا يتوسل إليـه بالتخـمين كما يـقول ديكارت، بل يتوسل إلـيه بمنهج صارم[1].

(١) راجع علي سبيل المثال:

Michel Grogier " On ne change pas L'asociete par decarte pierre Bourdun le malde voir ed 1976 Grasset 1957.

الفصل الثاني

2

مقولات الحداثة

تفيدنا قراءة تاريخنا المسلم في التعرف عليه، محاولة في استكناه هويتنا المشتركة. هذا، ، مع العلم أن الهويات إنما تطوّر هي نفسها وتغتني باستمرار. لكنها تفيدنا أكثر في التعرف على ذاتنا، وبالأخص على الإلمام بالكيفيات التي تجاوز بها تراثنا أزماته، والإلمام أيضاً بعوامل تأزّمه.

"طي الصفحة" بتعبير العروي هو النهج القويم لتحقيق العدالة. لكن طي الصفحة يقتضي سلاحاً فكريا، ومنهجاً ، وثقافة مغايرة. إن الحداثة هي ما يمثل هذا السلاح اليوم ، وهي تتضمن مناهج العلم، وتبني العقلانية، والإعلاء من قيمة الحرية والوجود بالديمقراطية المثراة. وهي تتوسل في ذلك بمقولات قابلة هي ذاتها للإثراء طبقاً لكل تجربة إنسانية، خاصة إذا كانت هذه التجربة الإنسانية محايثة لتاريخ مستنير، مثل تاريخ العالم المسلم المندمج

في العوامل الإسلامية التي تشبه نهراً عظيماً يتكون مما هو مسلم ومسيحي ويهودي وشرقي قديم. لم تعد مقولات لا العوالم الإسلامية، ولا العالم المسلم قادرة على الاستجابة للحاجات الجديدة والمتجددة للإنسان المسلم. فلا مهرب من الاندماج في العالم المنبثق الجديد عالم الحداثة، والحداثية . هذا ما تفرزه مجريات الأمور.

١-الحداثة "والأخوة الإنسانية":

إن الصورة التي تمثّلها الأديان جميعها هي أنها تملك حقائقها المطلقة. كل ديانة تنفي تأويل الأخرى لهذه الحقائق الكلّيانية. تحولت "الأخوة الإنسانية" كمقولة ثابتة في جوهر الإنسان نفسه إلى النفي المتبادل. فكرة التقابل، والتوازي تلغيها فكرة الامتلاك السحري لحقائق هي ذاتها في الجوهر. كل السلوكات المتعارضة

تجد لنفسها ما يكفي من التبريرات المتطابقة. كيف يلتقي التبرير مع التبرير والحقائق تقدم على أنها متنافرة، والحال أنها هي ذاتها. إن أعظم ما تلتقي فيه الديانات هو الإيمان بقوة فوق - طبيعي تقود إلى كل التصورات حول البدء والنهاية لا خلاف فيها وهي جميعها كانت مصدر تحولات كبرى في تاريخ البشرية. لكن حولها تتأسس ثقافات هي ما يخلق اللاتآخي. وهو ما ترفضه الحداثة، إذ تكشف عن أن عامل التعدد الثقافي هو بالذات ما يسوغ لـ "الأخوة الإنسانية" أن تعلى على كل القيم البشرية لو أن هذه القيمة علت جميع القيم لتحويل التاريخ البشري جذرياً . لأن أول ما سيهدم هو خير وسلام، وما هو شر وحرب . هذه الثنائية هي ما تأخذ به الأصوليتان: الدينية والأمريكية الجديدة.

إن ما يواجه هذه "الأخوة" التي تقتصر فيها الديانة على شرط الاقتسام لنفس المعتقد، هو الطبيعة. والحداثة تؤكد على هذا: تقول بصوت صادح إن ما يلزم الإنسان بأخوته هو مصارعة الطبيعة عن طريق الثقافات التي تتلاءم، على مستوى المواجهة، مع كل شكل من أشكال الطبيعة، ومع كل نمط من أنماط عنفها الطاغي.

لا تبدي الأخوة العقائدية سلبياتها إلا حين التلفظ بها في أوساط متعددة العقائد. في تلك اللحظة تحديدا تسري معانيها الانغلاقية . إن الأخوة اليهودية، أو الأخوة البوذية والأخوة المسيحية أو الأخوة الإسلامية...، تنفي جميعها الأخوة في أبعادها

المستنيرة المنفتحة على الأخوة بإطلاق. لقد ظل هذا المفهوم معلقاً في سماء المثاليات بالنسبة للذي يقول به. أما السبب فهو المفهوم العقائدي المحصور للأخوة. فالطمأنينة الذاتية التي يخلقها الشعور المنغلق والخاص هي طمأنينة كاذبة لأنها لا تعي النتائج العكسية لما تروم تحقيقه كمقولة منغلقة. وعلى العكس من ذلك، إذ تنبني "الأخوة العقائدية" على المعاداة لما هو بشري مماثل، فإن "الأخوة البشرية" كما تتصورها "الحداثة" و"الحداثية" تعادي الطبيعة بمعنى ما، وتندمج بها بمعنى آخر، أي أنها تثمن المتقاسم بين بني الإنسان: ١) الأخوة و ٢) مقاومة عداء الطبيعة. هذه هي السماء الثورية لمقولة الأخوة البشرية كما تتبناها الحداثة والحداثية. وهي أولى القيم المحتفي بها على نحو ضمني وصريح معاً، لأنها أم القيم الحداثية. فالعالم الذي يقوده "العقل"، عالم الحداثة، لا يمكن ، بالضرورة ونظراً لطبيعته الخاصة إلا أن يعترف بصورة الأخوات العقائدية . ويرجع الأمر في هذا إلى أن الأخوة العقائدية كمقولة إنما تنتمي إلى عالم عتيق، متقادم، هرم حد التآكل، لا يهيمن غير الذين يحرصون على إبقاء نفس الخصومات المذهبية الشائخة تسكن الوعي والشعور منهم. يضيفون إلى ضغوطات الحاضر المتطلع إلى مستقبل مستنير، عوائق إضافية تشرئب بعقول محجوزة إلى ماض كان، لكنهم يريدون إبقاءه حياً من خلال توظيف نفس المقولات التي تعترض على بزوغ عالم الإنسان الجديد، الإنسان المتآخي الذي يكافح - توجهه الأخوة الإنسانية

البسيطة - من أجل ألا يتخلى عن ذاته كما تريد له ذلك الأصولية التمامية، لا يتخلى عن ذاته كي يحيا في توافق مع الطبيعة التي يطوعها بالثقافة.

إلام تسعى الإنسانية؟ يتساءل جان أيهرارد Jean Ehrard[١]، لا شيء غير أن تتصالح مع ذاتها، أي أن تحقق قيمة الأخوة تلك، فتضبط قوانين الطبيعة، وترتقي بذاتها إلى ما يسعدها في الأرض. هي في هذا تحاول أن تستجيب لحلم قديم، لعل هذا هو الماضي المفيد، ماضي حلم هو في تصور الحداثة قيد التحقيق التدريجي والإنسانية.

ما يؤاخي بين الإنسان هو الميل الفطري والقوي إلى ما هو فاتن. سكونه بالجمال والسحر المطلق هو ما يقرب بين الثقافات. إنه الذوق المتوافق مع نظام الكون والوجود والعالم المحلوم به. وعلى أساس الإحساس بالجمال والكفاح من أجل سيادته تتبني الأخوة الإنسانية التي تحتفل بالطبيعة لأنها تقوّي على نحو باهر هذا الإحساس المشترك. وإذ يكافح الإنسان بغاية الكشف عن القوانين المتحكمة في الطبيعة، فإنه لا يبتهج لهذا لذاته، بل لما يحققه من تسام في تجسيد الأخوة الإنسانية، كشف تلك القوانين ليس انتصاراً لذات معزولة كاشفة، ذات عقائدية. لا ينهض سوى

(١) Aube des lumieres" Flammarion, 1970, P. 445'Jean charad,
"Lidee de nature en France, a l

العكس : أي الانتصـار للمجموع البشـري، للكل الإنساني. وهذا هو مـا جعـل فلاسـفـة الأنوار في أوروبا في القـرن الثـامن عشـر يتـحدثون عن الطيـبوبة الطبـيعـية في الإنسـان، طبيـعتـه الأخرى، طبيعته الخيرة التي تعاند كلياً " الأخوات العقائدية".

تنبني الحداثة إذن على مفهوم العـقل "أعدل قسمة بين الناس" بتـعبـير روني ديكارت، وعلى الانتـصـار لكشف قوانين الطبـيعـة المؤاخية بين بـني الإنسان، بهدف محدد وأرقى هـو توحّد الإنسان نفسه بالعامل الذي يعيش فيه مقاوماً وعياً شقيا يستنبته على الدوام فكر الأصولية التـمامية ويسيج هذا كله فطرة الإنسان الخيّرة وحبه للجمـال الذي يعمل جاهداً على أن يحل في كل أكوانـه الخاصة. لذلك تتقـوى فيـه باستمـرار الميولات الشـديدة للخلق والابتكار ، ومقـاومة الاتبـاعيـات المتكسة في الزمن وفي الإرادة. ومـا يشكل سلاحاً في كل هذا هو الفكر الحر المسـتخف بالقيود التي لا تعادي الحداثة فقط، بل تعادي الإنسان ذاته، وتحارب أُخوَّته.

٢- الحداثة والخلقية المجتمعية:

هناك من يتحدث عن "أسلمة الحداثة" بتعبير الشيخ عبدالسلام ياسين منشيء ومؤسس "جماعة العدل والإحسان" بالمغرب[١]. ولم لا؟ لكن هل تقبل العقيدة بكل ما تفرضه الحداثة؟ في هذا التعبير الرائع نجد قبولاً ضمنياً بالحداثة. إنها مقبولة شريطة أن تكون مسلمة. بل إسلاموية . والحال أن الظرفيات التاريخية الجارية إنما تدعو إلى تحديث الإسلام، مثلما تم تحديث المسيحية واليهودية والبوذية. أما إذا قلنا هل تقبل الحداثة بالعقيدة فإن الجواب بالإيجاب أكيد ومعروف. نشرت منذ ما يزيد عن ثلاثين سنة أعمال كثيرة تبتهج لنصوص في القرآن والنصوص النبوية وكتابات لكبار منظري الإسلام في ثقافته الكلاسيكية، نصوص تتحدث عن المتعة واللذة ومباهج النكاح والانتصار لسحر الإقبال على الحياة. ذلك الابتهاج بتلك النصوص إنما هو ترجمة محتشمة لرغبة عميقة لأن تكون العقيدة مصدر حداثة. لكن ذلك يتعذر بسبب القوة التأويلية التي يرفض بموجبها الأصولي التمامي كل قراءة للنصوص الدينية تختلف عن قراءته التأويلية التي تخصه. يرفض الأصوالي التمامي كل التأويلات ولا يقبل غير تأويله الخاص. ياللغرابة، إنه بهذا يميت العقل، يقتل الرغبة في التلاقح والإبداع. هذا في حين أنه يوظف أساليب خطابية، هَمُّها

(١) ياسين ، مرجع مذكور.

الأساسي أن تُقصي كافة الحقـائق، وتقصي كافة الآراء المخالفة. إن المشكلة هنا ليست في الاختـلاف ، لأن هذا أمر مـقبـول وأحيـاناً ضروري، بقـدر ما هي في عمليـة الإقصاء هذه . كـما أن المشكلة ليـست سـوى فـي كـيـفـيـة النظر إلى الماضـي: هل الماضي لإنارة المستقبل، أم هو قابع في جزء من الهوية ليس إلا ، تلك الهوية التي لا تنهدم مكوناتها بالمرة، ولكن وأيضاً ، فـإنها تنصهر في مكونات مستحدثة حتى دون أن يعي أصحابها ذلك.

مثل هذه الأسـئلة بمحتـوياتها الضـمنية تطرح أمـامنا طوعاً أو كـرهاً لمعـالجة إحـدى أدق المقـولات الحـداثيـة: مقـولة "الخلقـيـة المجتمعية". هل للحداثة خلقيتها الخاصة؟ ماذا تمثله قيم الماضي في هذه الخلقيـة؟ وهي بالإمكان المغامرة بالقول إن أي خلقـية إنما هي في الأصل جديدة. هذه الأسئـلة الحداثية الجوهر لا تبعـد ، كما لا تنسى كيف أن معارضي الحداثة يتحدثون عن حاضر مرفوض، في مـواقفـهـم ، لكن بقيم خلقـية لمـاض لم يعد. إن مـا ينكرونه هنا ، شاؤوا أم أبوْا هو المعنى الحقـيقي بكل خلقية! إنه المجـتمع، وهو ما يجعلنا نحن نتحدث هنا عـما نسميه مقولة الخلقية المجتمعية.

لنختـم هذه الفكرة بـتحـديد فلسـفي لـلخلقـية. ولـنـنطلق مما نفتـرضه معنى عامـاً تستوعبـه كافة العـقول، ويسلم به الرأي لدى رجل الشارع.

أ. أما أن للحداثية خلقيتها فهذا كامن في أنها لا تسلم إلا بالعلاقات التي يحكمها عقد. إن القانون المكتوب، المتداول بشأنه قبل أن يتحول إلى نصٍّ عنيد وصارم، هو الرباط الأوحد الذي تعتبره الحداثة، وهي تستقيه من المجتمع، لذا فإنه قابل للإغناء، وأحياناً للتعديل ، أو الإضافة. وهي في هذا عينها على المجتمع أساساً، لأن منطقها ينطلق من كونها من انعكاسات سيرورة المجتمع، قد تقبل الحداثة معايشة مؤسسات تقليدية جداً، كما هو الحال في أعتى الملكيّات الأوروبية على سبيل المثال، لكن خلقيتها، أو قوانينها التي تتأصل ضمن صيرورة المجتمع ، إنما تستقيها من هذا الأخير ، وتعدلها طبقاً لضرورات تطوراته.

هكذا تعالج الحداثة "ثنائية الخير والشر" بناء على أساسهما المجتمعي، ولا دخل عندها هنا فيما هو سيكولوجي، ولا ما هو ديني ولا ما هو ذو علاقة بالتصورات المنوية التي تقوم عليها الأصولية التمامية الإسلاموية، والفلسفة "المسيانية" الأمريكية ذات التوجه اليميني المتطرف: كلاهما ينظر إلى العالم على أنه خير يناهض الشر. وبالطبع فإن كل واحد منهما هو الخير في حين أن الآخر هو الشر. هذا ما توحي به كتابات منظري هذين التوجهين. إن الأخلاق عموماً لا تعني شيئاً بالنسبة للمجتمع الحداثي أمام المطلب الرائد المتعلق بتطبيق القوانين . إذا شئت أن تكون متخلفاً اجتماعياً فطبق القانون المتعاقد عليه. عادة ما يتخفى الفساد وراء خطب أخلاقية ديماغوجية وهو ما يحطم تقدم المجتمع ونموه، لا

يفيدنا أن نطلب من أي مسؤول أن يكون متخلقاً. يهمنا أولاً وأخيراً أن يسهر على تطبيق القانون تطبيقاً صارماً . بهذه الصورة يكون متخلقاً، وإذن حداثياً. إن هذا من أهم الأفق التي يتعين على الحداثيين وضعها في حركيتهم.

ب- تسلم الحداثة بأنّ الخلقية الاجتماعية قائمة على قاعدة متينة تبين على الدوام أن مجموع القيم إنما تنبع من المجتمع. وبهذا المعنى لا يفهم الخير إلا على صورة واحدة: هو معبيء لتراكم منافع المجتمع، في حين أن الشر يحطم تماسكه وفاعليته. ومن أجل تغليب الأول وإعدام الثاني تؤكد الحداثية على صرامة الاستسلام اللامشروط لمضمون التعاقد المجتمعي، هذا الذي يترجم إلى إجرائيات. إن هذا هو ما يشكل الأرضية النظرية لما سميناه سابقاً بالأيديولوجية الحداثية. وهو يقول إلى التسليم بمجتمع خلقيته- ما دامت بالصورة التي قدمناها- هي تلك التي تعلن عن سيادة للمواطنة. في هذه المواطنة يكون الفرد الفاعل ملماً بمصالح المجموعة التي يصبح بفضل فاعليته خديمها هي وحدها. وعلى ضوء الوظيفة الملزمة للفرد من جهة ، وللجماعة من جهة ثانية، تنبني الخلقية المجتمعية التي تصبح في مرتبة السمو الذي يتيحه تقديس القانون، الحافظ بصفته تلك، أي صفة كونه منبع القيم الحافظة لذاته. إن إضفاء القدسية على القانون معناه سحب هذه القدسية على كل ما يرقى الإنسان على أن يكون متقاسماً بعدل، وهذا ما ترومه أساساً الحداثة بتأكيدها على أهمية ركون المجتمع

الحداثي إلى خلقية موجهة لمسلكيات الفرد - المواطن، خديم الجماعة الإنسانية . وأول مبادىء هذه الخلقية احترام الثقافة العميقة المتشربة في عروق المجتمع، وتطوير المعرفة بها ، مثل الفنون والتعابير الرمزية للمجموعة البشرية التي ينتمي إليها الفرد. وثانيها احترام العقيدة الدينية للناس، وتبجيلها في المسلك الفردي والجماعي، والدفاع المستميت عن حق اختلاق المعتقد الديني وإرسائه كمقدس من مقدسات المجموعة التي يشكل الفرد حياته ضمن كل مكوناته الإثنية والعقدية والثقافية. إن الحداثية هي الإيديولوجية التي أوجدها الإنسان اليوم والتي تتفرد بالدفاع عن هذه القيمة العظيمة، قيمة تحمل الصفة الكلية رغم أنها تطبع وجود الفرد الذي هو قوام الجماعة. والحق أن خلقية الفرد التي تدعو لها الحداثة بناء على المبدأين السالفين إنما هي وسيلة لإخضاع المجتمع لضوابط تقمع بقوة باطنية نوازعه نحو الفوضى. فالخلقية الحداثية إذن هي النظام الذي ينبع من الاتحاد القوي بين الفرد والجماعة مهما كانت مكوناتها الثقافية والعقائدية والإثنية.

لقد شغلت مسألة الفضيلة الخلقية الفكر الإنساني على امتداد التاريخ . وانشغل كل الفلاسفة بالمسألة الأخلاقية انشغالا كبيراً وربطوا اهتمامهم هذا، بالمنظور السياسي الذي يتعين أن يخضع له تدبير المجتمع. ومن الواضح أن الموقف الأفلاطوني قد سكن وعيهم وهم يحررون نظرياتهم الأخلاقية في علاقتها بالمنظور السياسي نفسه. وهكذا فإنّ النظرة الحداثية لم تستطع أن تحيد عن

هذا التقليد العظيم: ربط تطور المجتمعات بتصور لنموه من خلال وضع ضوابط خلقية تتمثله. وإذا كانت الفلسفات جميعها لم تصل حد وضع قوانين، فإن المستنتج من فكرها كمباديء، كان ملهماً لمعظم القوانين في الأرض. إن الفكر الحداثي يدرك بعمق مسارات هذا التطور العظيم. وهو يعي أنه مدين في ذلك كله ليس إلى فلاسفة قدماء قدم التفكير الفلسفي، بل إلى فلاسفة شكّلت أفكارهم الأرضية الصلبة لانطلاق الحداثة نفسها أمثال هوبز، ولوك وروسو، وطوكوفيل، ومونتيسكيو. وهي إذ تعدل أفكار هؤلاء بما يتماشى مع منطقها الخاص، على اعتبار أنهم مؤسسوا الحداثة الكلاسيكية، فإنها ترفض كافة الأطروحات غير الحداثية مهما كانت متماسكة البناء نظريا ونسقياً. من البين أن لهؤلاء أجداداً عظاماً ضاربين في القدم خلال أزمنة بعيدة جداً . ولعل أقوى ما تعلّموه من هؤلاء الأجداد، ما داموا اكتشفوا فضائل العقلانية وتبنوها ودافعوا عنها استماتة هو فضيلة النقد الذاتي. فالعقلانية الحداثية ببنائها للخلقية الجديدة إنما تقيم تصوراتها الملقية على هذا المبدأ العظيم. وهذا جانب آخر تحيد عنه الأصولية التمامية على هذا المبدأ العظيم. وهذا جانب آخر تحيد عنه الأصولية التمامية في تصورها لقيم الإنسان التي لا ترى كما قلنا أن منبعها من المجتمع، بل من اللاعقل- الغيبي الذي يوجه اتجاهاتهم التأويلية.

وإذ نؤكد على هذه الفكرة فإنما نفعل ذلك بناء على ملاحظة

مفادها أن الخلقية التي لا تنبني على النقد الذاتي فإنها لا تسقط في الاجترار فقط بل تعمل دون أن تعي على تدمير القوة الذاتية للبناء المجتمعي. وهي إذ تسلط معاولها الفكرية الماضية توقف لزمنٍ قد يطول تأسيس المجتمع على قواعد جديدة، وإيقاف تطوره الذاتي للحظات تاريخية قد تتَالَتْ في تناسق من الأفعال والمسلكيات وردود الأفعال اللاعقلية لكن إلى متى . فقد يعاق التغير لكن يستحيل إيقاف مجيئه. إن الحداثة في جوانبها الخلقية تتصرف على ضوء مصلحة الحاضر المشرئب إلى المستقبل اللذين لا يغفلان حاجات الإنسان الأساسية. أي أن الحداثة، بتوجهاتها هاته تنطلق من مشروع مجتمعي تؤمن به وتكافح بدون كلل من أجل تحقيقه، هذا على عكس الأصولية التمامية التي تكافح بدون كلل من أجل تحققه، هذا على عكس الأصولية التمامية التي تكافح من أجل استرجاع نموذج -لا زماني -، قد يكون وجد، وقد يكون تخييلاً صنعه الحاضرون الراهنون بناء على تصورات صاغوها عمن كانوا أحياء في الماضي، هم منذ قرون طويلة أموات وقد يكون صنعه آخرون ينتمون إلى أي ماض جزئي من الماضي المطلق. ولأن الأصولية التمامية عاجزة عن أن تكون وتصيغ وتفكر لمشروع مجتمعي فإنها تلجأ إلى التخييل الماضوي عوض التصور الاستقبالي. وهو ما يمكن استيعابه إذا ما تم توظيف العلم السيكلوجي في فهم النفسيات المهزومة التي تعجزها مسايرة الواقع من جهة، ويحمسها الانبطاح أمام أهوائها السياسية. فالفرق

المتعاظم بين الفلسفات الحداثية في بناء خلقية عصرية للمجتمع، والتوجهات الأصولية - التمامية لاستعادة قيم متينة هو أن الأولى تكافح بغاية الخروج من اختلالات المجتمع والوقائع، والثانية تبقى على ذات الاختلالات والعمل دون وعي على تفاقمها وذلك باللجوء إلى التخييل النمطي. وهو الأسلوب الناجع في استجداء سند الدهماء ، لكن لا يفيد مطلقاً في حل التناقضات المغذية لتلك الاختلالات.

تثبت صور الخلقية الحداثية إذن في معاندتها لسلبية اللامشروع الأصولي التمامي، مثلما تثبت في مصداقية وواقعية نظرتها إلى هذه الخلقية التي تعيد تقييم "الخير" و"الشر" في علاقتهما بنهوض المجتمع المختل اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً. وهي في هذا تبشر ببروز إنسان يتعرف على ذاته من خلال الجديد من مستلزمات مجتمعة المتفاعل مع راهنيته. ذلك أن الحداثة لا تنظر في مقولة خلقيتها إلى التأويلات الدينية على أنها مقدسة، وبالمثل لا تقدس هذه الحداثة نفسها. فهي تسلم ، كما يقول كارل بوبر Karl Popper بوجود "ملل خيرة وأخرى شريرة، ونظريات فلسفية صادقة وكاذبة، وبالتالي لا ينبغي أن نعظم أو نسب النحلة والأفكار الفلسفية بعقل نقدي انتقائي. فالسلطة المروعة للأفكار تلقي علينا جميعاً مسئوليات رهيبة، لا ينبغي أن نقبلها أو نرفضها بدون تفكير. يجب أن نحكم عليها حكماً نقدياً "[1]. هذا الحكم

---

(١) كارل بوبر، "أسطورة الإطار في الدفاع عن العلم والعقلانية"، ترجمة يمنى طريف الخولي، المجلس الأعلى للثقافة والفنون، الكويت ، ٢٠٠٣ ، ص . ٢٩٢ .

النقـدي هو ما يشكل الفـضيلة الكبـرى للفكر الحداثي، سـواء في صورته الـكلاسيكية، أو فـي صورته المعاصـرة لنا، والتي ستـتطور بكيفـية لن يستطيع أحـد امتلاك القـدرة التامة على التنبـؤ بها؛ في حين يشكل النقـيصـة العظمى للأصولـية التـماميـة سواء مـثلتـها الأجهزة الرسـمية للدولة، أو مثلتهـا التيارات المعارضـة للعلمانية والحداثة. وليس الأمـر مقتصرا علي التـربية الخلقية إذ يتـعداها إلي كل العناصر المكونة للحداثة، أو العناصر المكونة للأصولية التماميه بوجوهها المتطرفة والمـعتدلة معا. فالحداثة مـهيأة لنقد كل شيء من أجل إعادة البناء، في حين أن الأصوليـة التمامية لتزكـية كل ما هو محافظ وهدم كل ما هو حداثي.

قلنا في بداية تحليل مقـولة" الخلقية المجتـمعية " أن القـيم طبقا للتصور الحـداثي ينبغي أن تستنبط من الكتلة الاجتمـاعية الموجودة في مكان وزمان مـحددين. واتضح لنا أخـيرا أن النقـد هو السلاح الأقوى لخـوض هذه المعركة الفكريـة ذات المآلات العلمية المفـيدة للإنسان ككـل. لكن هذه المسائل النظرية تعـرقلها البنيـات الذهنية المورثة لتنضـاف إلي هذا التوجـيهات الأصـولية التـمامـية التي لا تحرص فقط علي بـقاء واستمرار تلك الذهنيـة الموروثة،بل تقوم بما هو أكثر وأوثق وأشد تأثيرا، وذلك بمحاربتها الشاذة للعقلانية.

ها هنا يتأسس السؤال الرئيسي الذي يتصل اتصالا وثيقا بهذه المناقشة: مـا الذي ترسخه الحداثة، وتلـعنه الأصولية التمـامية؟ إنه

النقد والنقد الذاتي. هذه هي الحقيقة التي تفرق بين التيارين المذكورين. يلتحق بهذه المسألة الوضع الذي يوجد عليه الفكر الحداثي، والفكر الأصولي التمامي في المجتمعات المسلمة التي تعاني من التأخر الحضاري، والتخلف الاجتماعي، والالتباس الخلقي، والتداخل الذي يطبع سيادة القيم أو انتكاسها، والبؤس الاقتصادي، والتردد في تبني نتائج العلم، ولا مصداقية المؤسسات السياسية. إن هذه الصورة القائمة للوضع العام الذي يميز اليوم المجتمع المسلم له علاقة متينة بمسألتي النقد والنقد الذاتي، سواء في تثبيت أسس الخلقية الحداثية، أو في ترسيخ خلقية دينية بعيدة عن أن تكون وفية لماضٍ بعيد، لأن هذا الوفاء مستحيل، وهو مستحيل بحكم اصطدام بنياتٍ تاريخية تعمل في صلب المجتمعات المسلمة، بنيات ينتمي بعضها لماض بعيد، وأخرى تنتمي للحاضر.

لكن تردي الوضع العام في المجتمع المسلم يعود أيضاً إلى ضعف النسق الفكري الحداثي نفسه. وهذا يفسر بكون المفكرين، الثقافة التي يتبنوها، والتنظيمات السياسية التي يتعلقون بها ، على نحو عضوي أو بكيفية غير مباشرة، لم يستطيعوا أن يخوضوا فيها معاركهم بأسلوب القطع النهائي مع كل الصور المظلمة في الميراث العام الذي يميز مسار مجتمعاتهم.

لقد تبين أن لجاجهم ليس مرتبطا على نحو حتمي بتغير أشكال الحكم السياسي. ذلك أن الدولة عندهم، مهما تغيرت

ألوانها، بقيت استبدادية الجوهر بالرغم من أنها نجحت في تعديل خياراتها العامة.

وبتعبير آخر فإنَّ الأغلبية الساحقة من مفكري الحداثة نفسها في المجتمعات المسلمة، لم تنشئ نظاماً عقلانياً، بقدر ما اقتصرت على تبني أفكار عقلانية. وفي هذه الإشكالية المعقدة لا نواجه سبباً واحداً، بل أسباباً متداخلة حد الالتباس. غير أن واحدا من بين هذه الأسباب يبقى أشد وضوحاً وشفافية وهو سيادة النزعة التوفيقية في معظم الأعمال الفكرية والنظرية التي أنجزها مكونو تلك الحداثية. ولهذا الاعتبار ذاته ظلت أعمال لم تتبن أفكاراً عقلانية، بل أسست نظاماً عقلانياً في المجتمع المسلم، مقصية من المناقشة المحتفية بها والبنَّاءة. إن مشروع عبدالله العروي هو أرقى ما مثل هذه العقلانية، لكنه أُقصيَ من الاهتمام الفاعل، في حين عنيت نفس المناقشة بتصورات تلفيقية تنتمي بمعنى من المعاني إلى الأصولية التراثية، مثلما تمثلها أعمال يكثر فيها الحديث عن العقل ويغيب فيها تطبيقه.

والنزعة التلفيقية هذه لم تهيمن على الأعمال الفكرية وحدها، إذ طبعت وجود الدولة المسلمة حتى في أشكالها المتطلعة للتحديث. ففي الوقت الذي تلجأ فيه هذه الدولة إلى معظم أشكال التنظيم والتهيكل الحداثيين، في الجيش، والإدارة والتعليم ، والاقتصاد، تبقى مشدودة الجذور إلى أنماط العلاقات الاستبدادية

الشـرقية التـي تتأصل منهـا . لقد حـافظت على النهج الغيـبي في الحكم، ولـم تستـخلص ما يمكن أن يسـتخلص من تجربة الاحـتلال الأوروبي التي اسـتغـرقت في بعض المناطق مـا يزيد عن قـرن من الزمن. فالطبقـات الاجتماعية التي حكمت الدولة المسلمـة بتوجيه من قوة مـصالحهـا الفئـوية، جعلتهـا ترهن وجودها على المسـتوى المادي بالارتباط بقوى الاحـتلال الأوروبي. فالطبقات الاجتـماعية التي حكمت الدولة المسلمة بتـوجيه على المستـوى المادي بالارتباط بقوى الاحتـلال الراحلة ، وبلوبيات الاقتصـاد والمال، تتشبت ، في الآن نفسه، بالبنيات العقلية المنتمـية إلى العصور المتحجرة . لذا، لا يطبع السلوك الخاص بهذا النمط من النخب الحـاكمة التناقض في التفكيـر والعمل. لا جامع لديها بين هذين المكونين الأسـاسيين في تصريف العـمل، وتدبير الإرادة. وهو مـا ينعكس على كل مناحي الفعل في مجالات النشاط الاقتصادي الذي يعتمد لديها على نهج الريع، النشاط الاجتماعي الذي لا يخـرج عن منطق القبيلة وآليات الزبونيـة، والنشاط الثـقافي الذي يطمـئن إلى البنيات العـتيـقة ... مثلمـا ينعكس بالضرورة على مواقـفها على القضـايا الكبرى التي تهم مجـموع الكيان الذي تنتـمي إليه: مثل قـضية الديمقراطيـة وما يرتبط بها...

إن المحـصلة الأولـى الكبـرى لهـذا الانحـــراف هو تحـريف المباديء الرئيسية للخلقية الحداثية التي تصاب بالتشويه بفعل الآثار السلبية لمسلكي النخبتـين: نخبة الفكر ، ونخبة الحكم. ذلك أن من

بين أهم أسس الخلقيـة الحداثية تبني ما هو كونـي ضدا على ما هو غيبي سواءً كـان هذا الغيبي منتميـاً إلى زمانية تشكلت في الماضي السحـيق أو كان جـزء من غيـبية خـاصة. فـآلية الحداثـة هي نشوء المجتمع الإنساني الواحد المتعدد؛ واحد بخضوعه للمنطق الشمولي للحـداثة، ومتـعدد باغـتنائه بالمتسامي من الـثقـافات المحلية غيـر المتعـارضة مع المنطق الداخلي للحداثة الـقائم على الإبداع وتراكم المعرفة النافـعة وتعميق إنسانيـة الإنسان بالانتصار لاستقـلاليته عن كافـة القوى القامـعة لاندفاعـاته، الغيـبية والنفـسية والاجـتماعـية والثقـافيـة. ها هنا تعوض القوة الـغيبـية برجحـان المجتـمع المبدع، وعلوم قيمة الإنسان.

أمـا المحصلة الثـانيـة الكبرى فـهي تطابق مـفهـوم الوطن مع مفـهوم العقل، وتطابق السلوك الـسياسي المدني مع روح الفـضيلة النابعـة من المجتمع، لا من غـيره، وهو مـا يؤدي إلى بروز مفـهوم المواطن الحر الخاضع لواجبات ضـاغطة تقوي هذا المجتمع، وتلحم تضـامنه ملغـية عـبـادة الرموز، مـعـوضة إياها بـتقـديس التـعاقـد والقانون.

ومن الواضح أن هذه المحصلات لا تسـقط من السماء! ذلك أنها تتأسس بالتدريج ضد صـيرورة من الحركة والفعل الذي تقوده نخب فكرية مثلـما تعضده أشـد ما يكون التعـضيد تنظيـمات من قلب ذات المجتمع. إن خطر صنف الـنخب الذي أشرنا إليه هو أنه

لا ينتصر لشيء آخر غير أهوائه الفردانية معارضاً بوعي عقلانية الإرادة العامة. لذلك تجده يعارض معارضة شديدة تلك الحركة والفعل النابعين من صميم المجتمع بتوجيه من النخب الحداثية المستنيرة التي تتعالى على أهوائها وفردانياتها. فما يلغي في نمط تفكير ذلك الصنف من النخب الفردانية هو جعل الإنسان لا يفكر في الإنسان، إذ إنه يتعين على هذا الأخير ألا ينتظر أي شيء من مثيله، وهذا ما ترفضه بالذات مباديء الخلقية الحداثية التي ترى على النحو الذي نادى به هوبز الإنجليزي في القرن السابع عشر الميلادي، وروسو الفرنسي في القرن الثامن عشر، إن مبدأ الخير إنما يستقي من نظام المجتمع، لا من وضع طبقة اجتماعية، ولا من هيمنة الفكر المتعالي. أي أن هذا النظام المجتمعي إنما يرتكز على القرار الحر الذي هو أساس مبدأ الخير، مثلما هو التعبير القوي عن الإرادة العامة. وتعني الإرادة العامة عند روسو ليس الدفاع عن مصالح الأغلبية. فهذا الموقف مرفوض عند روسو، إذ لا يطبق هذا المبدأ عنده إلا للدفاع عن القضايا العظمى للمجتمع، وإذن على وجوده برمّته.

إن الخلقية الحداثية مجتمعية الأساس إذن. ولهذه العلة، فإنه يفيد هذا المجتمع أن تكون له مؤسسات تشخص هذه الخلقية المستقاة منه، ويمثلها على أفضل ما يكون التمثيل مسئولون يقودهم رمز تتجسد فيه على نحو أرقى تلك الخلقية. فهو يرقى بالمجتمع

إلى ما ترسمه هذه الخلقية الحداثية بإعطاء المثال حين الإقبال على معالجة القضايا الكبرى للمجتمع، ويرسخ في عقليات المواطنين أن القوى الوحيدة لمجابهة مشكلاتهم الكبرى إنما تكمن فيهم لا في أي مصدر آخر من مصادر القوة، وهو ما يعني أن قوة الرمز نفسه إنما تتأتى من ينابيع الفعل المجتمعي العام. لذلك فإن مهام الرمز تتلخص في ضرورة ممارسته لما يمليه التاريخ الحي ، لا ما تفرضه العقليات الماضوية. لأنه إذا ما خضع لمنطق الماضي فإنه ينقطع عن مجتمع هو مدعو لتمثيله، ويقفز على الزمن من أجل أن يمثل مجتمعاً ميتا، إنه بهذه الصورة يقفز على الحياة التي تمور تحت قدميه ويشرئب بعنقه إلى الجامد الذي غدا عدما منذ قرون خلت، تزينه فقط العقول التي لا يسكن وعيها إلا الجامد المتوارث. هذه العقول تحول الصراعات المجتمعية من صراعات تتفاعل ضمن حاضر يرغب في مستقبل آخر، ربيعي ومستنير؛ كما تتفاعل المصلحة مع التقليد، والحياة العامة مع الحياة الخاصة[١].

٣- الحداثة ومفهوم العمل:

تلتقي الحداثة مع جميع الأدلوجات التي لا تفرق بين النظم الاقتصادية إذا كانت تحترم مضمون المقولتين السالفتين. إن مقولة الأخوة ، هي بمحتوى المواطنة. ونفس الأمر بالنسبة لمقولة الخلقية

(١) أنظر جميع أعمال محمد سبيلا، حول الحداثة، وخاصة "النزعات الأصولية والحداثة"، ٢٠٠٠، و"دفاعاً عن العقل والحداثة"، منشورات الزمن ، ٢٠٠٣ .

التي تنبني على احترام قيمة الخير المستقاة من المجتمع الذي يكرسه الفرد عن طريق الفاعلية مثلما حللنا سلفاً.

إذ ترسخ البناء بالاعتماد على الفاعلية، فإن أقدس ما تقوم عليه المواطنة، مواطنة الأخوة والخير ، بعد تقديس التعاقد والقانون، هو "العمل" . لم تتقدم المجتمعات الغربية بالثورات الدينية والصناعية، والعلمية، والتكنولوجية، فقط. كان مفهومها الجديد لـ "العمل" في قلب مآلات هذه الثورات؛ عن طريق هذا المفهوم الجديد انبعث إنسان جديد.

إن تقديس الحداثة للعمل أدى لترسيخ قيم ومثل تتطابق في أبعادها التربوية مع بعد العمل نفسه: قيمة النظام المدني، وقيمة الانضباط، وقيمة الحرص على استثمار أوقات النشاط، كل ذلك خلق فهما آخر للتاريخ الحي للكائن وللموضوع. لقد تحول الكائن المجتمعي، فرداً ومؤسسة، إلى ذات تتخذ من التوفيق في تحويل الموضوع، والحرص الشديد على الإنتاج، والارتقاء بالمنتوج إلى معيار لقيمة الإنسان المجتمعية. ويتجذّر هذا النظر إلى درجة أصبحت معها تصورات الحداثة جميعها، الفلسفية والفنية والخلقية مقترنة بإثراء طرق العمل في كل مناسبة يتيحها تحول جديد.

لم تستق الحداثة من المتوارث سوى العلامات الكبرى التي تفيد في الاستئناس بها، لا في تقليدها. هذا ما لا يدركه فكر الجمود والمنبطح لسلط التأويل المتوارثة. كلما أثيرت قضية تخص

الإنتاج، كلما أثير نص أو قول أو تأويل. يصبح المعنى، ومضمون الفائدة المقصود منشوداً في ما هو متعال عن الحاجة، وليس نابعاً منها. وهذا هو مصدر ضعفها. إنها لا تتخذ أي موقف نقدي، ولا تفسر الأمور بالاعتماد على المعطي التاريخي الحي. ولعل هذا هو مصدر قوة الحداثة. ذلك أنها ترفض رفضاً قوياً أن تثبت خلقية أو جمالية أو نظرة سياسية بإعطائها لذاتها مضموناً إيجابياً: على العكس فهي لا تتوقف عن نقد ذاتها. وهذا هو سر ترقي مفهوم العمل واغتنائه على الدوام مبعداً أي معنى ستاتيكي يخصه. فإذا كان التعاقد والقانون يخضع المجتمع لسلطة ناتجة عن الإرادة العامة التي تسمح لها باحتكار القوة من أجل إلغاء الصراع بين تضارب المصالح، فإن العمل النشط وتقديسه يعطي لهذا المجتمع سلطتين ضمنيتين سلطة الانضباط ، وسلطة التطلع إلى الأرقى. إنهما بمثابة دافعين يفرضهما الوعي العميق بالمواطنة. إذ يعي الفرد أن لا مواطنة بدون إفادة المجتمع بالعمل، وأن لا انتماء للمجتمع بدون تسخير الفرد من أجل السعادة الجماعية. ليس العمل بهذا المعنى هو ممارسة النشاط كيفما اتفق، إنه القوة الباطنية والعميقة الدافعة إلى الخلق الدائم لهذا النشاط . تقيم الحداثة العمل على معيار المنفعة. فينتج عن هذا ألوان من التعبئة التسلسلية اللامتوقفة. إنها تعبئة يرسيها شعور قوي بأن هناك منفعة حقيقية تنتظر كل نشاط . هكذا تنشأ الغيرة على الذات الجمعية ، وعلى السلطة المؤطرة ، أي على الدولة بنفس القوة التي تكون للغيرة على الذات الفردية،

وعلى حريتها الشخصية ، وإذا كان بالإمكان تعريف الإنسان بأنه كائن يخلق الوعي بذاته وبمحيطه وبالزمن، فإنه يمكن أن نضيف إلى هذا التعريف عنصر العمل، أي أن الوعي بالذات وبالمحيط وبالزمن إنما يتم بممارسة العمل الذي يغير واقع هذا الإنسان. لم تكتف الحداثة بهذا التضمين لمفهوم العمل، لقد أغنته بربطه بتحقق المواطنة الكاملة.

نعم، كمال المواطنة يتحقق بأمور، أدقها العمل الواعي الذي يصاحبه البنيان الشمولي، أي الدولة والمجتمع والتاريخ، وهم ينتمون إلى الفرد ذي الفاعلية وينتمي إليهم. لا فصام بينهم، وعليهما تقوم حضارة الإنتاج التكنولوجي وغيره. إن العمل نتاج للضرورة المادية في مواجهة الحاجة، لكنه أيضاً نتاج لتقدم الوعي. والحداثة تختلف عن جميع أشكال الوعي في كونها لا تعي العمل إلا عن أنه وعي سعيد. مبتهج بالعالم وحالم بالأرقى فوق الأرض وما يتطلع إليه انطلاقاً منها ومن أجل الإنسان فقط. مثل هذا الوعي هو من داخل الأنا، لكنه في نفس الوقت من خارج الأنا. إنه للذات ويعود للذات. وضمن هذه الحركة يغتني بالواقع ويثريه. تعانق الحداثة نفس المعنى الذي يؤكده هيجل بقوله : "الكائن الحق للإنسان هو نشاطه" تلخص هذه المقولة التي هي تعميق للنظر النقدي الكانطي - النظري والعملي، جوهر الحداثة، بل جوهر وتجديد الحضارة الغربية . فهذه الكينونة لا تنفصم ما دامت تعي ذاتها من خلال نشاطها الذي يسعدها. إن جوهر مطمحها هو أن

يتحقق الإنسان بالكامل من خلال هذا المفهوم الأثري للعمل . يرى هيجل أن الإنسان لا يحقق ذاته كمواطن للدولة إلا بالعمل وفي العمل. وهو يحقق ذاته هكذا كفرد حر وتاريخي. بهذه الصورة يرقى إلى الارتياح والرضى الذي يشهد على ترقي ذاته ككائن . هذا التصور الحداثي للعمل والنشاط على نقيض تام مع الوعي التراثي للعمل الذي يتجاذبه الاتكال. في الوعي الشقي النابع عن تمكن الغيب من مصائر الإنسان ، يعمل هذا الإنسان في أفق عالم ما ورائي فهو إذا محصور في أفق مضبب. في تاريخ الحضارات كلها، استغرق الإنسان يقاوم لتخليص ذاته من هذا القدر الغيبي للوعي بذاته. وحدها الحداثة توجت سيرورة مقاومته بالإعلاء من جوهر كينونته، وذلك عن طريق العمل النشط [١].

عادة ما تُربَط منظومات الفكر الحداثي بفلسفة الأنوار الأوروبية. وسواء تعلق الأمر بروسو أو كانط أو هيجل أو لوك أو غير هؤلاء من مفكري التنوير الغربي، فإن الفكرة الحداثية، إذ تنطلق من الروح الفلسفية للأنوار(كانط أساساً) ، فإنها تنضبط للفعل الاقتصادي بمدلوله الحصري. لقد تصور أولئك المفكرون بحديثهم عن جوهر الوعي الإنساني الحديث، رابطين إياه بالمفهوم العقلاني للعمل، مبرزين الطابع التواكلي لمفهومه الديني، تصوروا إنساناً آخر، إنساناً لم يعرفه التاريخ العام على طول مساره. غير أن

Alexander Kojere “Introduction a la lecture de llegel” Callimard 1947. p.74-75.

آليات النشاط الاقتصادي ، بنظامها العقلاني الصارم، سواء في ظواهريته الصناعية، أو في آثاره الخاصة بقلب نمط العيش، عمقت ذلك الوعي بدقة العمل النشط في بلورة الجوهر الجديد للإنسان. إن الحداثة تقدس النشاط الاقتصادي من زاويتين: زاوية العمل، وزاوية استقلال الإنسان عن كل السلط القاهرة : الطبيعة على رأسها، والأدلوجيات التمامية بعدها، والنزعة القدرية التواكلية كرديف لها. لذلك ، إذ تدعو الحداثة إلى اقتصاد السوق فإنها لا تكف عن نقده وتوجيهه، لأنه ليس من جوهرها، ولا هو من صميم الخلفيات التي تنطلق منها، فإنها في آن واحد تمارس حذرها الشديد من السلطتين السياسية والدينية المتطرفتين، مثلما تمارس حذرها من منظومات التقليد ، وأنساق ونظم الامتيازات. هي تنحو هذا المنحى لأن تلك السلط، وهاتيك المنظومات ، وهذه النظم ، مثلها مثل اقتصاد السوق الفوضوي، جميعها تستبيح جوهر العمل والنشاط باعتبارهما محررين لتأمين الإنسان . إن تلك جميعها تهزأ بحرية الفرد التاريخية التي يتحدث عنها هيجل. يرى ألان تورين Alain Touraine أن "اقتصاد السوق هو تحديد سلبي للحداثة"[١]. يطرح السؤال هنا، ما دمنا بصدد تحليل مقولة العمل من منظور الحداثة، حول وظيفة النشاط الاقتصادي في سيرورة الحداثة نفسها. هل الاقتصاد ، بصرامة تنظيمه المفترضة، وصرامة عقلانيته هو نتاج لفكر وروح الحداثة. أم أنها نتيجة له؟

(١) تورين ، مرجع مذكور.

لقد أعدنا القول مراراً أن لا حداثة بغير العقلانية، لذا فإن طرح هذا السـؤال مغلوط من أسـاسـه. إن للاقتـصاد مـسـار ضمن الحـداثة كسيرورة اجتماعية وفكرية وتربـوية وأخلاقية يشيد عضدها بهدم التقلـيد والمتوارث، وضـمن هذا المتوارث حـجر الرقابات الـدينية والسياسيـة على الاقتصاد، ,وإذن على العمل . إنه بذات الصورة التي يتحرر بها فكر الحداثة من الوصايات جميعاً، يتحرر الاقتصاد تدريجـياً من سلط الرقـابات بجمـيع أنواعهـا. في هذه الصـيرورة المتفاعلة عناصـرها، ينبعث المفهوم الجديد للعمل كـجوهر للإنسان الجديد، وهو نفـسه الرافد القـوي لعنصري الاقـتصاد: الرأسـمالي والشغيل العامل المنتج سواء كان عاملاً شغيلا يحرك الآلة بعضلاته أو بذهنه أو بأرقى وأعقـد التكنولوجيات المرتـبطة بالعمل في ذاته، وللنشـاط الاقتـصـادي الرأسمـالي في مـختلف ظواهره وأشكاله العـصرية، قـوة التفـاعل مع نشـاط آخر ، هو نشـاط العلم. إنه في صلبـهـمـا. لننظر فـي تاريخ تقـدم الاقـتـصـاد الرأسـمـالي، وفي الانقلاب الذي عـرفه محـتوى مفهـوم العمل. فحـيثمـا كان هناك ضـعف للتواجـد الجـامعي، وغـياب للبـحث العلمي ، كـان هناك تطور بطيء، أو منعدم ، للتنشـيط الاقتصادي الرأسـمالي، أي كان هناك انحباس لانطلاق حـماسة العمل المسهـم في مختلف أشكال التحول المجتمعي. لهـذا فإن المفهوم الجديد للعمل إنما يشق الطريق لشراءاته ضمن مـا أسمـيناه بالسـيرورة المجـمعـيـة للحداثة كـفكر شمـولي. أما حداثة الاقـتصاد فتـستلزم في حالات مـحددة تدخل

جهاز الدولة: فعصرنة اقتصاد فرنسا مثلاً، أو عصرنة اقتصاد اليابان منذ ثورة (مييجي) كانا نتاجاً لأثر جهاز الدولة. لكن نفس تاريخ الوقائع الحية يمنح الوقوف على حالات انتظمت فيها قوة الاقتصاد بدون هذا الأثر الحاسم لتدخل الدولة. فإذا كان الاقتصاد الذي يرتكز على توفر الرأسمال، ويعتمد على نظام العمل المنتج مثلما يعتمد على التحكم في سوق تقبل المنتوج وترويجه ، يوجه بكيفية ضمنية المجتمع إلى تبنّي سلسلة جديدة من القيم، فإنه يحول العمل نفسه إلى قيمة تأتي على رأسها جميعاً، ويقرنها بمعايير النجاح في تحقيق التقدم. ولهذه العلة بالذات تصبح القطيعة مع الماضي شرط سمو هذه القيمة واحتلالها موقع الصدارة في تراتبية العوامل المسهمة في التقدم وإذا كان المجتمع الحديث يدين بتقدمه إلى نخبة ترتبط بالرأسمالية سواء كان في يد الخواص، أو في يد جهاز الدولة، أو كان متقاسما بينهما، فإن العمل يبقى هو القاسم المشترك. عليه تعول النخبة في تدبير برامج الاقتصاد وآلياته، وفي توجيه أنشطته لخلق المزيد من الثروات بفضل تطور التقنية والعلم معاً، وسيادة الفكر الحداثي.

يعتبر ماكس فيبر أن الرأسمالية هي الشكل الاجتماعي الخاص للعقلانية والاقتصادية. يمكن قبول هذا التحديد إذا عممنا فكرة الرأسمال على المجتمعين معاً : المجتمع الرأسمالي والمجتمع الاشتراكي. فبعد انهدام جميع أشكال وأنماط الإنتاج والمجتمعات السابقين على ظهور الرأسمالية، لم يعد بالإمكان الحديث عن

مجتمعات أخرى خارج المجتمعين اللذين أفرزهما تطور البشرية : المجتمع الرأسمالي والمجتمع الاشتراكي، كلاهما يعتمد نفس آليات التنظيم والانتاج، ويرتكز على تقديس العمل المنتج. وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار الحداثة هي الجامع بين هذين الصنفين من تنظيم المجتمع والدولة بناء على تصور جديد كل الجدة لوظيفة العمل في تنمية رأسمال الشركات والمقاولات، أو تنمية رأسمال الدولة وقطاعاتها العمومية الاقتصادية والإنتاجية. هي الجامع بينهما لأن كليهما عقلاني التوجُّه بخضوعه لمنطق الاقتصاد الجديد، وبقطعه مع ميراث الماضي والتقليد. هكذا يمكن القول بأنّ الحداثة لم تنتصر في مجال الأفكار وإعادة تنظيم الحقل السياسي، فقط، بل انتصرت وهيمنت في مجالي الاقتصاد وتنظيم وعقلنة العمل. إن هذا ما لا تدركه الأصولية التمامية. أو هي تدركه لكنها تلجأ إلى الديماغوجيا من أجل الإيهام بأن هناك مجتمعاً آخر ممكناً خارج الحداثة تسمِّيه غلطاً "مجتمعاً إسلاميا" . هذا في حين أنه لا يمكن الحديث سوى عن مجتمع مسلم حداثي يتبنّى قيم الحداثة - بالحصر - الاشتراكية. إن الجامع الوحيد بين المجتمعين: المجتمع الرأسمالي والمجتمع الاشتراكي هو الحداثة، أنى تبنى "العقلانية" في تصريف كافة أمور الوجود الاجتماعي والسياسي والثقافي، وتبني نمط اقتصاد نخبة رأسمال المقاولة، أو رأسمال الدولة، وتقديس عنصر "العمل" وتقوية دوره في كافة أشكال التحويل الاجتماعي والاقتصادي. تاريخياً كان عمل الإنسان هو أساس

التعمير والعمران. لم يكن ذلك في غير رباط بقوة تراكم الثروات، وبروز الرأسمال كقوة حاسمة. أمّا في مجتمعات الحداثة فإن العمل أصبح عنصراً مندمجاً في النظام العام للاقتصاد والمجتمع، وهو لا يستجيب سوى لحاجات هذا الاقتصاد، وذلك باعتباره جزءاً منه. وأما الطابع التقديسي للعمل فيرجع إلى كونه واحداً من القيم المرتبطة بالمجتمع الجديد. فالاقتصاد العصري، مثلما الحداثة عموماً، كما المفهوم الذي أعطيناه للعمل من منظور الحداثة نفسها، لا يمكن لا تهويدها ولا تمسيحها ولا أسلمتها. ذلك أن الاقتصاد في المجتمع الحديث لا يخدم سوى أهدافه الخاصة، وليس أهداف الدولة فقط، إذ إن هذه إنما هي إحدى أدواته في التقدم والازدهار، كما أنه لا يمكن أن يخدم أهداف الدين، لأن هذا له نشاطه وغاياته الخاصة جداً. ونفس الأمر ينطبق على عنصر العمل في علاقته بالتحديث والحداثة، هذا إذا أخذنا بالمُسَلّمة القائلة بأن كل حداثة إنما تعتمد على نموذج . فالرأسمالي في النظام الرأسمالي حسب ما يذهب إليه ماكس فيبر هو الذي يشكل الفاعل ، ويقوم بدور الرائد.. أما في المجتمع الاشتراكي فنحن نرى أن الدولة بقيادة تنظيمات سياسية اشتراكية هي الفاعل والموجه معاً. غير أن مفهوم العمل، ومحتواه، وقاعدة تأسيسه التنظيمية، فهو ذاته لا يتغير في هذين المجتمعين ما داما يأخذان بمفهوم الحداثة.

أما التصور الذي تأخذ به الأصولية التمامية فإنه لا يقدم سوى مفاهيم عامة لا تقدم ولا تؤخر في موضوع الاقتصاد وما يرتبط به

من مفاهيم. وحتى حين تسيطر على مقاليد الحكم مثلما هو حاصل في التجربة الخمينية، والتجربة الوهابية، فإن جميع القرائن التي يطفح بها مجتمعهما تبين خضوعهما التام للمنطق الذي وقفنا عنده في التحديث عن طريق الاقتصاد، وما يرتبط به من مفاهيم وقيم كقيمة العمل . ويرجع سبب إخفاق هيمنة الفكر الحداثي في هذه المجتمعات على المستويات الأخرى إلى عدم قطعها مع الماضي. وهي تفهم دائماً ، غلطاً ، ووهما، أن القطيعة مع الماضي تعني عندها القطيعة مع المعتقد الديني، وبالرغم من أن النموذج الغربي أمامها، فإن منظريها يغضون الطرف دوماً عن واقعة تغلغل المعتقد الديني في الغرب نفسه. ذلك أن الحرية في هذا النموذج إنما يستفيد منها ذلك المعتقد بالأساس على قدم المساواة مع كافة التصورات اللادينية ، وهو ما يفسر النشاط الكبير للمجموعات العقائدية ، مسيحية كانت أو إسلامية في أوربا الحداثية.

يخضع الذي يمارس عقائده الدينية وطقوسه العقائدية لمنطق الحداثة في تصريف مفهوم العمل، وليس لأي تصور آخر خارج هذا المنطق. فإلى ماذا يعود ذلك؟ يعود إلى أن جميع أنواع الأصوليات التمامية لا تستطيع أن ترفض المنطق الداخلي للحداثة كما أنها عاجزة عن هدم المؤسسات والقيم التي يقود إليها التحديث عموماً. أي أن العمل قيمة يتحول إلى وجود موضوعي في منظومة المؤسسات الحداثية ولا يغير من هذا الواقع الهروب

إلى التبريرات المناقضة لهذه الروح، من أي مرجعية استقيت هذه التبريرات.

نتحدث هنا عن تقديس العمل في النسق الخاص بالتفكير الحداثي. لذا ننظر إليه كما قلنا كقيمة، لا تقوم الحداثة إلا عليها. وبين أن تصورنا لا ينطلق من التصور الاقتصادي البحت، ولا من التحليل المادي التاريخي، بل من التحليل الفلسفي المحض لنظرة الحداثة إلى مفهوم العمل. أما تحليله من زاوية الحركات الاجتماعية، وامتزاجه بالنظام الاقتصادي، فيستدعي الركون إلى السوسيولوجيا الاجتماعي. وبالرغم بأن التاريخيانية كما يتصورها هيغل وماركس قد تراجعت في نهاية القرن العشرين فإن التحليل الماركسي للبراكسيس يبقى صائباً. فالفكر الماركسي لا يعترف بمقولة الفاعل الاجتماعي ، وهذا منطقي تماماً ما دام ماركس يركز على تحليل تناقضات المجتمع الطبقي. لم تكن تهم ماركس أطروحات الحداثة كما نتصورها نحن حتمية تفرضها سيرورة المجتمع، بقدر ما كان يهمه إقامة المجتمع الفاضل الخالي من كل نواقص وتراجيديات المجتمع الطبقي، وذلك بالاعتماد على الحركة الاجتماعية التي تقودها الشغيلة في انفصال عن هيمنة النخب السياسية بل بتوظيفها هي ذاتها . يحدد ماركس المجتمع كنتاج تاريخي للنشاط البشري. وهو التحديد الذي يحتل مرتبة عليا للعمل. صحيح أن الفرد عند ماركس لا يحتل في تصوره المنطلق من المادية التاريخية كما بسطت في كتاب "الإيديولوجيا الألمانية"

موقعاً حاسماً في التاريخ، إذ يرى أن الإنسان كما يتحدث عنه هو إنسان اجتماعي يتحدد بنمط الإنتاج، وبطبيعة العلاقات الاجتماعية. وضمن هذه العناصر يستقيم مفهوم العمل كمكون من مكونات البراكسيس أي من مكونات الممارسة العملية باعتبارها تتوجه إلى الواقع لتغييره، ثم تتغير هي نفسها مثراة بمعطيات الواقع نفسه. ولعل هذا التصور الماركسي ما يجعل صاحبه حداثياً إلى أبعد حد. إن الصورة التي تكشف عنها الممارسة العملية ككل، والعمل كجزء منها، هي صورة تفعل في الواقع من خلال الكشف عن قوانينه الطبيعية الفيزيائية. هذه الممارسة لا ترتبط حصراً لا بالجماعة ولا بالفرد. إنها شمولية . هذا الفرد الذي سينكشف في فلسفة نيتشه بعيدا عن أن يكون عاملاً فقط، ولا حتى مواطناً أو كائناً اجتماعياً ، إذ يتحول في منظور هذه الفلسفة إلى كائن لا يبحث سوى عن اللذة . لكن لا ننسى أن هذا التصور لا يزكي أطروحات العقلانية الحداثية، ما دام نيتشة Nbiet-zehre ليس فقط على نقيض تام مع الماركسية، بل إنه يتوجه بنقد ونقض الحداثة ككل. ومع ذلك فإن المقاربة النيتشوية، بالرغم من نقضها للحداثة، ليست بعيدة عن الجوهر الذي تعطيه الحداثة للعمل في علاقته بالفرد كما تنظر إليه الحداثة كفكر يرتكز على القوانين التي يكشف عنها العقل، وهي القوانين التي يسير بها العالم الذي ينتمي له الأفراد، عالم روحه في العمل لمصلحة ترقّي الكيان الاجتماعي . لكن المجتمع الحديث كما قلنا سابقاً لا يترقّى

إلا بالانتاج. وقاعدة الإنتاج، بعـد الرأسمال وقبله هي العمل ، هو الإنتاج الذي يقود إلى الاستهلاك ، ومـا يربط بينهما هو المتعدد من أشكال التواصل. لذا يصح القـول بأنّ مجتمع الحداثة هو مـجتمع الفـرد الذي يحـقق ذاته بالعـمل ، في سـياقـات يحـددها الإنتـاج وتتقوّى بأشكال متعددة من التواصل.

٤- الحداثة، التعليم والمقاولة:

إن محور الحداثة هو التعليم والمقاولة. هذا ما يقود إليه التطور المتـسلسل لمجـتمع الحـداثة . وهي نتـاج لنظام اقـتـصادي صـارم، عقـلاني التدبير، قـاعدته الإنتاج والربح، وغـايته خدمة الحـاجات القائمة واسـتباق الحاجات المتجـددة. لكن الاقتصاد الحداثي يعـتبر الإنسان هو الفـاعل الأول في كل العمليـة الإنتاجيـة ككل. ويعود ذلك إلى التدبير العقلاني للاقتصاد إنما يرتكز على اكتشاف المعرفة وتوظيفها ومساءلة نتائجها واخـتبار هذه النتائج باستمرار. وهو ما تقوم به مؤسسات إنتاج وترويج المعرفة، أي مؤسسات التعليم.

يمثل النظام التـربوي للتـعليم إذن القاعـدة الفكرية للحـداثة. فحيـثما يكون النظام مكتسـحاً لمكونات المجتمع تـكون الحداثة قد تمكنت من إزاحـة المعـيق الـرئيـسي للحـداثة، أي إزاحـة الجـهل. فاستقـامة المجتمع الحداثي ، مجتمع المعـرفة، هي أن يخرج الإنسان من وجـود اللامـعنى والضعف إلـى الوجود الأثرى بالمعـرفـة التي تنطلق من مـؤسسة التـعليم وتعود إلى المجـتمع أكثـر جدة وأكـثر

ثراء. ولكن في هذا أيضاً ينبغي الانتباه إلى أن الحداثة والتقليد إنما يتصارعان حتى وقد تم التسليم بضرورة المؤسسة التعليمية، والتسليم بقيمها. ذلك أنه ليس كل نظام تعليمي هو حداثي، أي هو نظام ينضبط لمعايير ومضامين الحداثة. فقد يكون هذا النظام من الناحية التنظيمية حداثياً لكن مضامينه والشكل الذي يتم به تأطيره تقليدياً وماضوياً. ومع ذلك، ومثلما قلنا في غير ما فقرة من هذا الجزء فإن الحداثة لا توقفها جميع أشكال المقاومة التي تعود للتقليد. والتعليم هو أحسن الأمثلة التي يمكن اللجوء إليها لإبراز حتمية الحداثة . يتحدث أحد الفلاسفة العرب الحداثيين الأشد بروزاً في الساحة الثقافية والفكرية والعلمية، وهو محمد أركون، عن الحداثة ويربطها بهجمة الغرب. هو نفسه الذي يستعمل لفظة "هجمة" ، معنوناً فقرة من فقرات كتابه "تاريخية الفكر العربي - الإسلامي" هكذا : "هجمة الحداثة" . ولفظة "إسلامي" لا علاقة بالتناول الأصولي [1].

لم يكن هجوم الحداثة عسكرياً فقط، ولا هو كان نظاماً إدارياً، بل كان أيضاً وأساساً تعليمياً ، وكانت تلك بداية هدم التقليد في البلدان المسلمة سواء منها التي تعرضت للاستعمار أو التي لم تعرفه بصورة صدامية وهي بلد واحد، هو المملكة العربية السعودية. كان لدخول المدرسة العصرية المجتمع المسلم الأثر

(١) محمد أركون، "تاريخية الفكر العربي - الإسلامي"، منشورات مركز الإنماء القومي ، بيروت، ط١، ١٩٨٦، ص. ٢٢٩ .

الحاسم في الاصطدام بالحداثة القادمة من بلدان الغرب. وجد في تلك الحقبة من تاريخ البشرية، تقابل بنيتين: بنيات محلية، تقليدية، وبنية غربية. ليس مهما في حديثنا الوقوف على خلفيات السماح للتعليم بالانتشار بالنسبة للمحتلين الجدد، فذلك موضوع آخر، ما يهمنا هو ما يتوافق مع الموضوع الذي نعالجه في هذا الكتاب، أي خيار الحداثة في بعده السوسيولوجي أياً كانت اللحظة الزمانية التي يعيشها الإنسان. اجتهد الغرب العسكري ذو الغايات التوسيعية الاستراتيجية والاقتصادية في إيجاد أشكال من اختراق للبنيات المحلية. كان ذلك الاجتهاد نظرياً ينطلق من محاولة فهم العقليات المحلية، وثقافاتها، وقيمها، وأنماط تنظيماتها الاجتماعية. لم يعمل الغرب على محو أي مكون من هذه المكونات . لكنه لم يكن أمامه اختيار في مجالي الاقتصاد، والتربية، وذلك لكون هذين المجالين متداخلين تداخلا قوياً لا يمكن للقوى الجديدة القادمة من قارة ثقافة مغايرة أن تحكم سيطرتها بدون إخضاع المجتمع المحلي لمقتضياتهما، أي لمستلزمات تكوين الثروة البشرية من التعليم، والثروة المادية من خلال إعادة تنظيم الاقتصاد المتولد عن الثورة الصناعية وعن اتساع أسواقه في المناطق والقارات المحتلة.

وإذا كان الغرب قد اصطدم بمؤسسة التعليم التقليدية المسلمة فإن ذلك لم يخف عنه طبيعة الاقتصاد المقابل والموافق لها. إن "الزاوية"، والمدرسة الدينية التقليدية، وحتى جامعات القرويين

والزيتونة والأزهر وجامع بغداد ودمشق وقم وغيرها، ومؤسسات الأوليات، كانت تلقن جميعها نفس المواد التعليمية القرآنية والسنية والفقهية والأصولية والكلامية. وليس مهما مضامين كونها سنية أو شيعية أو خارجية، ظاهرية تأخذ بالمعنى الحرفي للنص، أو بالمنهج الباطني، كما أنه ليس مهما كونها كانت مشبعة بالأفكار الخرافية التي ينهل منها الأولياء وشيوخ الزوايا ومريدوهم. إن المهم أنها كانت شديدة الحرص على الامتزاج بحياة الناس العقائدية والعملية. فالقضايا الاقتصادية من توزيع للتراب، والماء، والرعي، والزرع ، والمعاملات، والميراث ، وبناء الأسرة، وقيم التربية المتوارثة، وثبات وبناء الأسرة ، وقيم التربية الدينية المتوارثة، وثبات مفهوم الأمة المسلمة، كانت كلها تجد حلولاً لها في ذلك النمط التعليمي التقليدي، هذا فضلاً عن الإشباع الروحي للفرد والجماعة الذي لم يكن مطالباً بأن يكون كل أعضائها متعلمين، إذ المطلوب منهم أن يجدوا الإجابة عند من يملكها ، أي من يملك علم ومعرفة تلك المؤسسات. ولأن المستوى المتدني للحضارة المنفلتة بالاضمحلال، ما كان يستوجب معارف أخرى غير معارف الزوايا، والمؤسسات الدينية المرابطة وعلوم الشيوخ والأولياء، فقد بدا واضحاً أن طريق الحداثة الغربية لكي يتمكن من شق نفسه لابد أن يهدم تلك المؤسسات، التعليمية. وأما النمط الاقتصادي فما كان له أن يصمد أمام شروط إنتاج وأسواق مناقضة. لكن هذا الهدم لم يكن ممكناً بالمحو، بل بإدخال النسق الجديد إلى جانب

القـديم، وهو مـا حـصل بالذات. هكـذا بدأت تتـواجـد في نفس المجتمع نخبـتان نخبة عصرية هي من نتاج التـعليم الحديث، ونخبة تقليدية لم يعد لها دور حقيقي بالنسبـة للمجتمع بقدر ما أصبحت وظيفة معظم مكوناتها في خدمة السلطة الجديدة. فإذا كانت النخبة العصرية هي من صميم نظام الحداثة الغربية، وظيفتها أن تسهم في تحديث المجال الحـضري، فإن المحافظة على النخبة التـقليدية كانت تقوم بوظـيفة التطويـع النظري والسيـاسي للمجال الـريفي الأشد صلابة ومنعـة في رفض منطق الحداثة وامـتداداته. ولم تكن الزوايا في هذا مخالفة لطبيعتهـا، ولا كانت النخب التي تنشؤها متعارضة في هذا مع نفس المسـارات التي عرفت لهـا في التاريخ. ذلك أنـها تعارض السلـطة إذا كانت قوية. فـهي تعبيء في الاتجـاهين ، اتجاه الرفض، واتجاه التطويـع، وهو ذات الموقف الذي اتخذته ومارسـته ضد ومع السلطة الطارئة والقـادمة من ثقافة أخـرى. ولهذا السبب العمـيق، فإنه لا دولة قـامت بعد رحـيل الغرب نهاية الاسـتعـمار انتقمـت من تلك النخب أو خونتها، إذ عـاد كل طرف إلى مسلك ذات النهج الذي رسخه التاريخ، أي إلى علاقة تبادل الخدمات.

في التربيـة نهض النظام الجديد، التعليـمي، ليس على أنقاض النظام التعلـيمي التقليـدي، بل كمشـروع قوي لجعل هذا الأخـير عنواناً على ماضٍ مؤسساته الاقتصادية هي في اتجاه الإمحاء. هكذا يمكن القول أن العقلانيـة كما تتضمنها الحـداثة أصبحت مع دخول الاستـعمار إلى بلاد المـسلمين إنما تجد تشخـيصهـا في شكلين من

أشكال الوجود البشري المسلم، شكل المدرسة ، أو النظام التعليمي العصري، وشكل طريقة تنظيم الاقتصاد . لقد تطور الشكل الأول حسب ترتيب الأوليات بالنسبة لكل دولة، وتطور الشكل الثاني حسب متطلبات السوق العالمية. ووصل التطور العارم إلى اعتبار النظام التعليمي العصري المدخل الرئيسي للحداثة، والحقل الأخصب لإبراز عناصر ومكونات التربية الجديدة القائمة على النظر إلى الإنسان أنه ابن المجتمع، ليخدما بعضهما البعض. بدأت تتسرب هكذا شيئاً فشيئاً التصورات الدنيوية لهذا الإنسان وذلك من خلال مواد التعليم. إن الرياضيات ، والميكانيكا، والفيزياء، والكيمياء، وعلوم الطبيعية، والضوئيات؛ ثم نظام التوقيت ، وكيفية وغائيات الانضباط، وصور التنظيم المدرسي، والنجاح في التعلم، وروح التباري، ومآلات كل ذلك في حقول الترقي الاجتماعي عن طريق التفوق، كل ذلك سيسهم في تسرب عقلانية واقعية إلى صميم النظرة إلى المجتمع. وستصبح سلطة العلم، والمعرفة، والمعلم كمؤسسة، لا علاقة لها جميعاً بخدمة نظام القيم التقليدي الباحث عن تمازج "الحاكم الأوحد" ومكونات "الأمة" ، بقدر ستصبح القنوات الرئيسية ليتشرب المجتمع الأثر العقلاني للحداثة. لكن الأهم أنها ستصبح هي الأدوات العصرية لخدمة الاقتصاد العصري. وسيستغرق تطور هذا وتلك زماناً ليس قصيراً قبل أن ينتج عن التطور العارم والشامل والمكتسح لكل حقول أنماط الحياة الجديدة كي يتجسد بظهور المقاومة الاقتصادية.

ذلك أن المقاولة هي التشخيص الحي للعقلانية. فالرأسمال، والإنتاج ، ومنطق السوق الجديد، والبحث عن الربح، وعقلية التنافس الغالية، ومستويات التدبير المنظم، وآليات المحاسبة في ارتباطها بكل هذه العناصر، هي صلب التطبيق العملي للعقلانية كما ترسمها نظم الحداثة. لم يعد ممكناً القبول بأي صنف، ولا بأي لون من المنازعة لهذين المعطيين، بالتالي للحداثة نفسها، أي لمعطي تحديث التربية والتعليم، ومعطي المقاولة، حتى بالنسبة للأصولي التمامي الذي يعتبر كل ما هو غربي معانداً للدين!! إن الصورة التي يتبناها الأصولي انطلاقاً من فهمٍ واهمٍ يقول إن كل شيء أتاه به العلم والعقل إنما هو متضمن في المصدر الغيبي لـ "الحقيقة" . وهو التصور الذي زكّى ويزكي التصورات الماقبل - علمية التي تتضمنها كل الكتب السماوية. تلك التصورات والأدبيات الدينية التي تطابق من جهة الجمود الاجتماعي والتحجر المذهبي والرجعية الفكرية وظلامية الأحكام والقيم، ومن جهة ثانية شكلت لطول أزمنة وعصور العائق المعرفي للإنسان. ولكن هذا العائق لم يتصد للمعرفة وبزوغها وتطورها وتقدمها وكشفها لآفاق رحبة من الابتكار والتحرر، بل أعاق أيضاً دينامية النشاط الإنساني الفردي ، ودينامية النشاط الجماعي. فعوض أن يبقى المقدس في حدود الاعتقاد والاتصال الإنساني - الرباني، وظّف لكبح القدرات الهائلة التي يتوفر عليها الإنسان فطرياً واجتماعياً، وهذا في صلبه هو ما تلغيه الحداثة بصرامة عقلانيتها في كل تصوراتها عن

الإنسان ونشاطيته وامتزاجه بالكينونة الاجتماعية التي تفرض عليها وظائف تنفيها النظرة التقليدية للدين. غنيٌ عن البيان أن النص الديني في ذاته ليس هو العائق، بل العائق هو المستعمِل له بلجوئه إلى ما يتعارض وعقل الإنسان الكلي.

هذا الإنسان الثائر على أقداره التي ترسمها التصورات التقليدانية هو ما يسهم النظام التربوي التعليمي الحداثي في خلقه، أو قل إعادة خلقه. إنها لا تخلِّصه من المقدس، بل فقد تعيد المقدَّس إلى مكانته، وتعيد للدين وظيفته الأصلية في المجتمع المسلم أو غير المسلم. كما أنها بإفرازاتها الاقتصادية الناتجة عن تفاعلات مادية تاريخية لها ارتباط متين امتزاجي بحاجات الإنسان الضرورية والترفيهية الاستهلاكية التي توصل إلى قمة إنتاجاته العقلانية، وذلك في شكل هيمنة المقاولة الاقتصادية على وجوده. ينتج نظام التعليم قيم التوافق مع نظام الاقتصاد العصري الذي يولد قيم سلسلة المبادرات لخلق الثورة بلا حدود أو إعاقات . وهو ما يوضح أن خاصية حداثة المدرسة وتحديثها للعقل والمجتمع توازيه حداثة الفعل الاقتصادي وتحديثه للعمل كما حلّلناه سابقاً، وارتباطه بالتنظيم العقلاني وخضوعه لمنطق الصراع الاجتماعي الذي هو أحد العناوين الكبرى للترسيخ المتسلسل للحداثة. إن ما يؤطّر هذا الرأسمال هو تقنيو ومهندسو ومحاسبو المقاولة وذلك بخلقهم وتكديسهم للتراكمات المعرفية التقنيةّ والصناعيّة وتوظيفها لهيمنة الرأسمال. ومعهم ، وفي صراع معهم تؤطّره التطلعات

الكبرى للطبقات الاجتماعية الجديدة التي خلقتها آليات المجتمع الحداثي، وفي طليعتها طبقة الشغيلة التي يجسد عقلانيتها التنظيم النقابي. لقد أبرزت التجربة التاريخية للقرن التاسع عشر، والقرن العشرين أن هذا الصراع الاجتماعي بين هذين الفاعلين في المنظومة التربوية والاقتصادية كان وسيظل جزءً من العمليات المتتابعة والمترابطة لصيرورة التحديث المعقدة. إن فكرة تفعيل المصلحة الطبقية ليست عائقاً للتغيير الاجتماعي الذي هو أساس من أسس الحداثة، بل هو أحد عناصرها الفاعلة. وفي هذا الاتجاه تبدو مهمة التنظيم النقابي مدرسة الحداثة بالنسبة للشغيلة في عصر عقلانية الرأسمال والإنتاج. تبدو فئات المهندسين، والمحاسبين رائدة التطبيق العقلاني للحداثة نفسها وذلك لأن المقاولة التي تنشغل هذه الفئات بتدبيرها تعتبر محرك الحداثة باعتبارها عين العقلانية المنتجة المستجيبة لطلب السوق والمتفاعلة مع منطق المنافسة على المستوى العالمي، وأهم ما يمزج هذا الكيان المترابط والمتكون من المقاولة كوحدة استراتيجية في السوق العالمي، والنخبة المدبِّرة، والطبقة العاملة هو توظيفها وترويجها للتكنولوجيا المتجددة باستمرار بفعل الروح الخلاقة للنسق الحداثي.

إن العنصرين السالفي الذكر، عنصر التعليم العصري كنظام صارم يعتمد البرمجة وتفاعل الفرد مع الجماعة المنظمة في سياقين هما سياق تحصيل المعارف الجديدة النافية للتصورات التقليدية، وسياق التباري لإفراز النخب الموجهة للمجتمع؛ وعنصر المقاولة

والنقابة العمالية يشكلان التجسيد الواقعي للعقلانية الحداثية التي تغلب منطق تغيير الواقع، وتعلي من قيمة المنافسة لمزيد من الكشف عن إمكانيات للثروات المتجددة، والحث الدائم على تقوية نسيج مواجهة حاجات الإنسان والاستجابة لها. وكل ذلك يؤدي إلى حركات اجتماعية دائمة الاندماج الاجتماعي. فالعقلانية تقود إلى تعضيد منطق الاندماج الاجتماعي الذي يبقى الصراع الطبقي وقياداته التنظيمية واحداً من علاماته البارزة . أما الغاية البعيدة فهي النجاح إلى مرتبة التفاعل والاندماج الاجتماعيين.

بالطبع، إذ نسلم بنتائج هذه التفاعلات بين مختلف مكونات العقلانية الحداثية فإن المجتمع المسلم بقى، بسبب من تلكؤ وضعف عامٍّ الاكتساح الشامل لخيارات ممارسات الحداثة وآثارها، منقسماً إلى شطرين، شطر تقاوم فيه الحداثة من أجل ترسيخ نفسها وهو المتجلي في عوالم الحضر، وشطر بقي موضوعاً مفضلاً للتقليد والتأخر وهو الذي تعاني منه العوالم القروية والريفية . نعم ، عن الحاجة لقوية لسوسيولوجيا الكشف عن الموانع الكبرى لاكتساح عالم الحداثة المستنير لكل مجالات المجموعة الاجتماعية. غير أنه من المتيسر أن نلاحظ أن فقدان بنيات تحتية هي من صميم تحديث كل مجتمع تقليدي، ورسوخ البنيات العتيقة سواء في تنظيم رواج المعرفة ونشر نظم التعليم، واستمرار أنماط الاقتصاد القرووسطوي، يجعل السبيل إلى التحديث متعرجاً وشديد البطء. وما ما يقوي هذا المسار المعيق هو التردي الشامل في كيفية تدبير السلطة بجميع

أشكالها، والعجز أمام ظواهر تعايش بنيتين متناقضتين في المجال الواحد . ففي الريف يتعايش منطق المقاولة الزراعية والإنتاجية، ومنطق الاقتصاد العشائري؛ وفي الحضر يسمح ببداوة وقروية هوامش المدن الصناعية. وهكذا تهاجر المقاولة العصرية لتكتسح جزءاً صغيرا من الريف للاستجابة لحاجات استهلاكية ليست من صميم المجتمع، ويهاجر القريون الذين غصبت منهم أراضيهم إلى العوالم الحضرية ليقووا بداوتها، حتى لتبدو المراكز الحضرية القرووسْطوية أكثر حضرية مما هي عليه الحواضر العصرية في المجتمع المسلم. يكفي إلقاء نظرة على مجمل المشاكل التنموية التي تعاني منها كبريات المدن في المجتمع المسلم لإدراك مدى الضرر العظيم الذي تلحقه موجات قروية المدن. إنها ظاهرة مستحدثة، تبرز مفارقة تساوق مؤسسات الحداثة مع روح التقليد. لقد تجاوزت البلدان الغربية هذه المستويات الكلاسيكية للحداثة حيث تتعايش الأنماط المتنافرة، أما في العالم المسلم، حيث سوء ترتيب أولويات التنمية، ومناهضة التنظيمات السياسية والنقابية التحديثية، وممارسة ديمقراطية مصطنعة، وضعف انتشار التعليم، والتردد في تنشيط المقاولة العقلانية في دائرة اجتماعية وسياسية لا تخضع لنفس معايير العقلانية. كل هذا يعمقه فكر الأصولية المحافظ سواء مورس من قبل مراقبي العقيدة على المستوى الرسمي، أو على مستوى مستثمري الفكر التأويلي الديني المعارض.

بالموازاة مع هذا التردد وهذه الإعاقات، شكل التعليم ونظامه التربوي، كما شكلت المقاولة حقلين تتمظهر فيهما صور للصراع الطبقي، وصراع للنخب المتباعدة مشاربها الفكرية، وصراع الحركة العمالية التي يعارض فيها عمل الشغيلة أرباح الرأسمال، ويسعى إلى تجسيد سلطة أخرى تكافح ضد السلطة الاقتصادية للرأسمال الذي يشكل تجسيد سلطة أخرى تكافح ضد السلطة الاقتصادية للرأسمال الذي يشكل نواة المقاولة، ويحرص على أن يكون نظام التعليم في خدمة حاجاته الاقتصادية. هكذا تنتج عن هذا ثقافة جديدة هي الثقافة العمالية التي تجد نفسها مضطرة إلى تجديدها باستمرار لتتمكن من قدرات مواكبة التطور اللامتوقف لآليات تجذر المقاولة في نظام الحداثة العام، مثلما يسعى التعليم إلى إبراز وبلورة مهن جديدة، توافق الطرق الجديدة للمقاولين. هؤلاء يتجددون باستمرار فلا يكون مقاولوا اليوم هم مقاولو الأمس. وفي هذا التجدد الدائم، وخاصة في القدرة على تقبله، تكمن المظاهر المتجددة للحداثة سواء في نظام التعليم أو في نظام المقاولة. ورغم أن التعليم يميل القيمون عليه إلى المحافظة، فإن ما يتحكم في تغيره وتحديثه اللامتوقف هو التطور الذاتي للمقاولة، وضغط آليات الإنتاج الجديدة، وبروز مهن لم تكن في الحسبان. كل ذلك يقوي مسارات الحداثة، ويجعلها تواجه على الدوام أسئلة متجددة، تدعو إلى البحث لها عن الإجابات الملائمة.

تتميز هذه الحركة الدائبة بالثبات على مبدأ واحد، مبدأ التجديد الدائم. وما عدا هذا، كل شيء فيها صائر إلى التغيير اللامتوقف. إن النظم السياسية، سواء حكمها البرنامج الرأسمالي، أو البرنامج الاشتراكي، في الدولة العصرية، في المجتمعات الغربية، تستجيب لمنطق الحداثة هذا. والجدل يقوم حول أنجع السياسات لمواجهة تحديات الحياة المادية للمجتمع. أما في المجتمع المسلم، فالغالب هو الهروب إلى الوراء والاطمئنان إلى جدال "الوفاء للأصول". وتغليب هذه الروح في المجتمع قد شكل إعاقة حقيقية ، لكنها كما نكرر ذلك في هذا الكتاب، إنما هي إعاقة تؤدي إلى التردد المؤقت.

كيف يتأتى القضاء على هذا التردد؟ ليس من سبيل إلا بتبنيّ أهل الحكم والتدبير السياسي، سواء كانوا في قمة تنفيذ السياسة التي تفرزها برامج تقتضيها حاجات تطوير المجتمع والاستجابة لمتطلباته، أو كانوا في قاعدة تأطير قوى المجتمع الفاعلة حيث يوجهون الصراع بجميع أشكاله، ويشكلون القوة الاقتراحية التي تستلزمها مراقبة الأجهزة التنفيذية للدولة. في مجال التعليم، لا مكان للأصولية. فهي مقصية بقوة الواقع، ولا تستطيع سوى العمل المؤقت بسيطرة بعض تنظيماتها على العقول لشحنها وإبطال حقها في التفكير المستقل، والنقد الحر. وهي في هذا تأتي بجميع أباطيلها وتصوراتها إلى النشاط العلمي والفني والترفيهي والتعبوي. لكنها لا توقف الروح العميقة للنظام التعليمي الذي هو

حداثي بطبيعته رغم ما تتضمنه بعض مواده الدراسية من مناهج وبرامج محافظة وكذلك الشأن بالنسبة للمقاولة ومديريها من المقاولين. إنه لا يمكن تسييرها بالفكر الأصولي، كما لا يمكن أن تخضع لأفهام العصر الذي يضع الأصوليون أنفسهم فيه على مستوى النظر وتكوين الأحكام وتبني القيم. وذلك لأن المقاولة كما نظام التعليم العصري هما وليدا الحداثة، متعارضان روحاً وتنظيماً وارتباطاً وغايات مع الروح التقليدية للأصولية . فالمتشبع بمضمون التعليم العصري، وبمنطق المقاولة ينبني سلوكه ضمنياً على أساس متين لمعارضة التقليد.

يعطي جوزيف شامبتر **Joseph Schumpter** أهمية خاصة للمقاول. فالاقتصاد الموجه يسير في اتجاه تعويض الرأسمالية كما عرفها القرن التاسع عشر والقرن العشرون. ويعود ذلك في تصوره إلى المبادرات الفاعلة للمقاولين الذين يدخلون قيماً حربية في العمل الاقتصادي. إن الصدمة التي حدثت على إثر مواجهة الجيوش الصناعية الأميريكية واليابانية وانتصار هذه الأخيرة هي ما قاد في الزمن الحديث إلى التغير العميق الذي لحق الصورة التي كانت للمقاولة[1]. ويعطي جان بياجي، عالم النفس والفيلسوف الشهير، نفس الأهمية لنخبة التعليم العصري في تطعيم الروح الجديدة للإنسان العصري [2].

(١) تورين ، مرجع مذكور ، ص. ١٦٨ .

(٢), E. Kant, Philosophie de l'histoire, Gallimard, ed. Denoel .paris, 1947,p.46

إن البرمجة في التـعليم، تلك التي لا يترك للاتفاق أو الصدف أو الارتجـال مكان فيـهان ثم تحـول المقـاول إلى فاعل أسـاسي في الحياة الاجتـماعية، يجعلان مـن هذين المكونين الرئيسين، المبدعين الدائمين في نظرنا للحـداثة وقيمـها وتجديد هذه القـيم على ضوء التحديات المتجددة التي تواجـه الإنسان والمجتمع. إن فكرة الحداثة لا تستـقيم إذن إلا إذا كانت على توافق تام مع توجـه التاريخ الحي الذي ينتـهي دائمـاً إلى انتـصـار العـقـلانيـة، روح الحـداثة، ضـد الأصولية،روح التقليد والمحافظة(*).

٥- الحداثة والديمقراطية:

لم تعد فكرة "الحق الإلهي" من صمـيم نظم الحكم في عصرنا سواء في المجتـمعات الغربيـة أو حتى في المجتمعـات المسلمة ذات الحكم الوراثي. وإذا كـانت الفكرة في الغـرب، انهـدمت دينيـاً وواقعـياً وسـياسـياً حـتى في النظم الملكيـة الوراثية، فـإن ذلك تم بثورات اجتـماعية وسـياسية قـوية مهدت لها حـركات اجتمـاعية واسعـة وظهور نظريات فلسفـية فاعلة ومؤثّـرة. لقد شكّلت نظرية "الحق الإلهي" في الحكم مـصدر نـظام الامتـيازات . وحين قـامت

(*) من المفيـد أن نلاحظ أن طرق تدبير المقاولة العصـرية تنقل من بلد إلى آخـر. وكذلك الشـأن بالنسبة لواضـعي برامج التـعليم الذي ينقلـون- دون أن يعلنوا ذلك - برامج النظم الحداثية التي وضعتهـا فلسفات الحداثة في هذا البلد المتقدم أو ذاك . فكل برامج المسلمين العصرية منقولة عن الغرب أحياناً بنجاح، وأحيانا بتشوه.

فكرة "السيادة الشعبية" لم تقوض الأساس الوراثي للسلطة. ما قوضته أساساً هو القاعدة الإلهية للحكم . ففي الملكيات الأوروبية ظل الحكم وراثياً، لكن السلطة السياسية أصبحت خاضعة لمنطق الحكم المدني القائم على مبدأ "السيادة الشعبية" . ومثلما بينا في الفقرة السابقة بخصوص انبناء نظام التربية والتعليم، ونشوء وتطور المقاولة، وأثرهما في رسوخ إيديولوجيا الحداثة، فإن تبلور الطبقة الاجتماعية، وخاصة تبلور الطبقة الشعبية، وعلى رأسها الطبقة الشغيلة، لعبت دور المحرك لمفهوم وممارسة "السيادة الشعبية" في تقويض الحكم التقليدي، وبروز النظام السياسي الحداثي الذي يتماهى أصلا مع النظام الديمقراطي، مثلما يتماهى مع النظام الديكتاتوري، مع هذا الفارق الأساسي: وهو أن كل نظام ديكتاتوري يحمل في نواته عوامل ذاتية لانهدامه. وذلك أن الحداثة ترتبط ارتباطاً جوهرياً بحقوق الإنسان، أي حقوق الفرد في أن يعيش حراً متحرراً من جميع آليات القهر مهما كان الميل والسلوك حداثيان في هذا النظام أو ذاك. لكن الأهم في هذا الموضوع، موضوع الديمقراطية وارتباطها بالحداثة هو أنه ليست كل ديكتاتورية قابلة لأن تكون غير متعارضة مع الحداثة باعتبارها ترتكز أساساً على العقلانية، والعلم، والعلمنة، وتقديس حقوق الفرد فالديكتاتوريات الدينية، والتيارات المتطلعة إليها تتعارض كلياً مع هذه القيم. لكن في المقابل المناقض يستحيل أن تقوم الديمقراطية في تعارض مع الحداثة كما حددناها ومقولاتها سابقاً،

وذلك لأن أقدس ما في النظام الديمقراطي هو تكريم الفرد، والاحترام لحقوق الإنسان الذي يعني ضمان حقوق جميع مكونات المجتمع بما في ذلك حقوق الأقليات مهما كان حجمها الكمي ضعيفاً إذ الذي يعتبر إنما هو حقوقها الثقافية والمدنية والدينية والسياسية.

إن البعد الحداثي للديمقراطية يبرز أكثر ما يبرز حين يتم الوعي بأن فكرة الحكم المنبني على مقولة "الحق الإلهي" إنما تتأسس على قاعدة نفي الحقوق، والانتصار لقاعدة الامتيازات . وهو الوعي الذي يتعمق مع تأكد الإنسان **بأن إمكانية انبناء حكم سياسي بقرار جماعي أمر من صميم الوجود الاجتماعي الإنساني. هكذا يتبين أن الحرية المناهضة لمبدأ الديكتاتورية، و"السيادة الشعبية" المناهضة لمبدأ الحكم الإلهي، وحقوق الإنسان المناهضة لنظام الامتيازات، هي العلامات الأكثر قوة لمجتمع يتبنى الحداثة على المستوى السياسي، تنسحب إذن مسألة نظام الامتيازات ذات الميل والسلوك القوي لاستبعاد الأغلبية الساحقة من مكونات المجتمع، وينسحب عامل القهر لتظهر فكرة "المواطن" ومعها فكرة الحرية. ولا يتم هذا إلا بانتصار مقولة "السيادة الشعبية" التي تقود إليها ممارسة الحكم بالقرار الجماعي، وسيادة الحقوق الفردية، والأهم من هذا وذاك، انتصار فكرة أن الحكم إبداع إنساني ولا علاقة له مطلقاً بأي منبع غيبي.**

هذه مسارات عامة لعلاقة "الديمقراطية" باختيار "الحداثة" . أي أن هذه العلاقة ليست هي ذاتها في المجتمعات الغربية والمجتمعات التي تخضع لديانة الإسلام. يرفض القيمون على الدول المسلمة فصل "السياسة" عن "الدين" . ويوظفون في هذا ما نسميه "الدين المؤول" . La religion interpretee إذ لا يوجد في النص القرآني، ولا في الأحاديث النبوية ما يحرم هذا الفصل الذي هو قوام كل حداثة سياسية، وبالتالي قوام كل ديمقراطية. نعم: " لا يوجد ما يحرم" هذا الفصل. هذا مع العلم أن العبارة التي يركز عليها كل المجادلين سواء كانوا أصوليين تماميين، أو أصوليين تقدميين ، من مفكري المسلمين، هي تلك القائلة بأنّ "الإسلام هو دين ودنيا" . نعم ، هذا صحيح، لكن ما صلة ذلك بتصريف السياسة في عهد لم يعد هو العهد النبوي ، ولا هو عهد الخلافة . إن فكرة الخلافة ، حين طرحت كانت تتوخّى تحقيق غرض استراتجي يتمثل في أن تكون خلافة بالمعنى الحرفي للكلمة، وبالمضمون الديني والدنيوي أي أن الخليفة هو خليفة للنبي، وخليفة لكل المسلمين في إطار دولة واحدة. مثل هذه المعطيات لم يعد لها شأن بالتاريخ الفعلي. فنحن نواجه مشكلات شعوب، ودول، وثقافات مسلمة ، متعددة، متباينة الأصول التاريخية والثقافية، ليس أمامها سوى الانسياق مع مسار المجتمع العصري أي مجتمع الدولة الديمقراطية المنبنية على "السيادة الشعبية" .

إن مفهوم الخلافة الذي يحلم به الأصوليون يهدم الديمقراطية

من أساسها، وبالتالي فإنه يعترض كلياً على مبدأ السيادة الشعبية، ومبدأ أن السلطة من صنع البشر، ومن إبداع الإنسان، والقرار بشأنها هو قرار جماعي كما قلنا في بداية هذه الفقرة. أما المقولة الإسلامية الشهيرة والمستخرجة من النص القرآني: "وأمرهم شورى بينهم" فهي قابلة للتطبيق على ما هو عام وشمولي، ولا تختص بحقل السياسة وحده. وسوف نرى في الفصل الموالي كيف أن مباديء الخلافة لا تسمح بقبول المسلك الديمقراطي الذي هو قاعدة الحداثة على المستوى السياسي.

في الديمقراطية الحقيقية تقف قوة الشعب في تقابل يتحكم فيه عنصر المراقبة. لذلك فإن ما يقوى عضد الديمقراطية هو المسافة الضرورة التي يجب أن تتوفر دائماً بين "المجتمع السياسي" و"المجتمع المدني" يمثل هذا الأخير عنصر الرقابة الشعبية الأكثر حرصاً على رسوخ النهج الديمقراطي. وهو ما يسهم على الدوام في تعميق قيم الحداثة. ذلك أن أهم ما تمنحه الديمقراطية للإنسان هو ممارسة الافراد لحرياتهم في احترام تام لحريات بعضهم البعض، ويتم هذا بتوفير طقوس خاصة يتشكل في سياقاتها ويتربى باستمرار الفاعلون الاجتماعيون. وهو ذا أساس النظام السياسي الديمقراطي. بل إن الديمقراطي تتحكم وتضبط ضبطاً قانونياً هؤلاء الفاعلين الاجتماعيين . في هذا الشكل وهذه التربية الجماعية ينمو على نحو مطرد الوعي الذاتي بالحقوق الشخصية للأفراد وللجماعة. مع الزمن يتحول إلى قوة ضبط باطنية، وهو كوعي،

يصبح متحكماً على نحو الزمـن يتحول إلى قوة ضبط باطنية، وهو كوعي، يصبح متحكماً على نحو راق في السلوك الفردي الذي إذا مـا تـم الانفلات منـه تحول الفـرد إلى نشـاز وسط المجـموعـة التي ينتمي إليها. وبالوصول إلى هذه الدرجة من الوعي يتحقق الشعور العميق بالمواطنة، وبالمسئولية إزاء رسـوخ هذه القيمة، قيمة المواطنة التي لا تترسخ إلا بتقديس العمل لصـالح المجموعة مثلما رأينا في فقـرة سابقة من هذا الفصل. ينبـثق هذا الوعي العميق بالاعـتراف الواعي بتـعـدد واختـلاف المصـالح، وبتـعدد واخـتـلاف الرؤى ، وبشرعـية الصراع بين الحاكـمين والمحكومين، وليس بتحريمه كـما في النظام غيـر المؤسس على السيادة الـشعبيـة. وهكذا، فإنه مهـما كـان التعـدد الثـقافي الذي قـد يطبع وجـود جمـاعـة بشرية، فـإن الحقوق تصبـح ثابتة بقوة ضغط الضوابـط الديمقراطية. إن كل هذا يترجم في مؤسـسات سياسـية يدفع النهج الديمقراطية إلى التـعاقد بخصـوصها، مثلمـا يجعل الفرد يشـعر بكيانه في هذه المؤسـسات لأنه يرى نفـسه فـيها. يتـحول من كـائن يعيـش الحجر إلى كـائن مسئـول عن ذاته، وإذا مسئول عن مؤسسـاته. ويعي وجوده الجديد كقطيعة مع ماضي كان مـحجوراً عليه في كل شيء . وهو الشعور الذي تهيـمن فيه قيـمة جديدة في حيـاته ، أن يكون سيد مصـيره. لذلك فإن قوة محاسبة المواطن للمؤسسات الديمقراطية لا يضاهيها أي شيء آخر سوى محاسـبته لنفسه فيما إذا كـان قد مارس حياته بدون حجر ولا وصاية يتـساءل إيمانويل كانط **Emmanuel Kant**

" :ما هي الأنوار؟" ويجيب: أنها خروج الإنسان من الحجر الذي هو نفسه المسئول عنه . حجر، أي : عجزه عن استخدام فهمه دون توجيه من الغير. حجر هو نفسه مسئول عنه ما دام السبب لا يكمن في نقيصه تلتصق بالفهم، بل في غياب قرار وشجاعة "الفرد" في أن يستعمل الفهم بدون توجيه من الغير! Sapere aude فتلكن لك الشجاعة في أن تستخدم فهمك الخاص. هو ذا شعار الأنوار.

يمكن القول بأنّ هذا النص الكانطي يلخص كل الأعمال النظرية لمفهوم الحرية، والمسئولية، وسلطة القرار الذي سارت فيه كل الفلسفات التي أسست للنظرية الديمقراطية على نحو عميق. وهي تنبذ بنفس العمق وصاية كل النظم اللاديمقراطية على نحو عميق. وهي تنبذ بنفس العمق وصاية كل النظم اللادميقراطية ، من النظم الأوتوقراطية والخلافتية والديكتاتورية والشيوعية والقومية. ومحتوى هذا القول الكانطي هو ما يوجه ضمنياً حتى وبغير معرفة به، ما أشرنا إليه باسم "المجتمع المدني" في رقابته على "المجتمع السياسي" سواء كان هذا الأخير دولة أو تنظيمات سياسية ، فـ "أن يستنير جمهور بنفسه، ذلك ما يدخل أكثر فأكثر في ميدان الإمكان. بل إنه إذا ما تركت له الحرية، أمر لا مهرب منه"(١). بهذه الصورة ، صورة قيادة الشعب لنفسه، مستنيراً بالعقل والحرية والمسئولية، يكون دائماً بالمرصاد لأي كان قد يطغى عليه عن طريق الاستحواذ على سلطة الشعب المستنير الذي تقوده نخبة

(١) نفسه ، ص. ٤٧ .

مستنيرة حريصة على إقامة العدل الاجتماعي، والحرص على احترام التعددية الإثنية واللغوية والثقافية. فوحدها الديمقراطية، بهذا المعنى الواسع والمنفتح ، تفتح كل هذه وإذن الأبواب للحداثة السياسية باعتبارها موجه بالعقل المنير والمستنير . وهي تقيم النظام السياسي الذي يترك الحرية للنشاط الاقتصادي والاستقلال لسلطة القضاء والحرية للعقيدة بجعل الدين يمارس خارج الوصايات من أي مصدر جاءت. أما النظم الأخرى فهي تستحوذ على كل السلط ، لأنها لا تخدم المجتمع، بل تخضعه لخدمة القيّمين عليها. لكن هذا لا يعني انعدام تدخل السلطة . ذلك أنها مطالبة بحماية كل ذلك ، أي حماية الحريات، وحماية استقلال المؤسسات.

لقد تحققت هذه المباديء في المجتمع الغربي الذي انتهى إلى وضعه الحالي ضمن صيرورة من الثورات والتحولات السياسية والدينية والعلمية الكبرى، وهي الصيرورة ذاتها التي نمت فيها قيم الحداثة. ولعل أهم هذه الثورات هو الحركات الفكرية العارمة التي لم تستثن من نقدها أي شيء. ومثل هذا المستوى من البناء السياسي، لم يتحقق بعد في المجتمعات المسلمة، ويرجع السبب إلى عوامل شتى، أهمها إما سيادة الانقلابات العسكرية كنمط ثابت لبناء النظم السياسية، أي احتكار العنف لصالح أقلية ضد المجتمع كله. أو سيادة النظم التيولوجية التي تخضع المجتمع لنظام الامتيازات. أو سيادة النظم القومية التي تقمع المجتمع المحلي كله "في انتظار" قيام حكم سياسي قومي مؤسس على أوهام تاريخية.

والنتيجة أن الغرب يعيش الحداثة كقيم أصبحت راسخة في المجتمع حتى أنها تحولت مع مرور الزمن إلى شعور سيكولوجي ذاتي، ويعيش الديمقراطية كأداة لخدمة حرية وكرامة وسعادة الإنسان في الأرض بعيداً عن كل التوهيمات المغرضة والانتهازية. هذا في حين أن الكيان المسلم، هنا وهناك، يعيش الحداثة كتقنيات موزعة بأسوأ ما يكون التوزيع في البيوت والمكاتب ، والديمقراطية كواجهة للاستهلاك الداخلي والخارجي، وككذبة كبيرة على المجتمع المحلي، والمجتمع العالمي، وكبرصة للبيع والشراء إلى درجة أن الانتخابات "الديمقراطية" تحوّلت في كل هذه المجتمعات إلى سوق حقيقية خاضعة لقاعدة العرض والطلب فتحولت معها ما يسمى برلمانات في هذه البلدان إلى مؤسسات للترقّي الاجتماعي وحفظ امتيازات المهيمنين على الاقتصاد المحلي فضلاً عن تحولها أيضاً، وبسبب من ذلك، إلى أماكن لفرجة تتسع للطرائف المضحكة حد القرف والتقزز. لقد حطمت هذه الأنظمة، وحطم باستمرار آمال الإنسانية في انتصار الحداثة التي لا تنفصل عن جوهرها الديمقراطي في بناء النظام السياسي. في سياقات كهذه ، لا تنقص المعطيات لإثبات هذه الحقائق. وبقدر ما نحن وأعون بأهمية سردها بقدر ما نعي أيضًا أن سردها لن يكون غير عمل ممل من كثرة ما تمتليء به الصحف اليومية، المعارضة، في هذه البلدان المسلمة. وما تنشره هذه الصحف يرتبط له بأفق معركة لم تحن بعد لحظاتها الحاسمة. ذلك أن الديمقراطية مثلما الحداثة، بل

بسبب من اتصالها المتين، لن تمهل الذين يقاومون مجيئها واسترجاعها الإنسان إلى ذاته، يحكم نفسه بنفسه. وما دمنا نشير إلى الصحف المعارضة، فهي في الغالب تعبر عن حركات سياسية تعاق بمؤتمرات السلطة، مثلما تعبر عن حركات نقابية تمثل تمثيلاً حقيقياً طبقة اجتماعية تملك كامل المصلحة في انتصار الديمقراطية، لأن هذه الطبقة، مهما كانت في أسفل السلم الاجتماعي ببلدانها،
لأن هذه الطبقة، مهما كانت في أسفل السلم الاجتماعي ببلدانها،
فهي الأقدر تنظيمياً وفكرياً واستراتيجياً على تمثل قيم الحداثة والدفاع عنها. ورغم ذلك فإنه لا يمكن، من الناحية الموضوعية، أن نلحق كل مصادر إعاقة الانتصار الديمقراطي إلى تفنن السلطة في ممارسة هذه الإعاقة، ذلك أن جزء هاماً جداً من هذه النخب المعارضة يتحمل مسئولية جسيمة في نجاح عمليات الإعاقة. ويتم ذلك في الغالب بسبب سوء اختياراتها في كيفية ممارسة المعارضة نفسها، وبالتالي في كيفية التعامل مع مكونات السلطة الحاكمة. وإذا استثنينا النظم التوتاليتارية والدكتاتورية، فإن النظم الأخرى تتفاعل فيها دائماً توجهات قابلة للديمقراطية، وأخرى معاندة لها، محافظة ورجعية بصلابة لا تلين. وعوض أن تبني هذه التنظيمات المعارضة استراتيجياتها على إضعاف الأجنحة المحافظة فإنها تتعامل مع الكل بنفس المضمون كأن السلطة كيان سياسي موحد مطلقاً لا يتضمن تناقضات يحسن ويفيد دائماً الكشف عنها وتوظيف الرؤى الصائبة بخصوصها. وضبابية النظر تسقط النخب

في استعجال الحلول والتخلي عن المبادئ التي أقامت على ضوئها حركاتها المتطلعة إلى الديمقراطية والحداثة، وهو ما يجعل بعض عناصرها تسقط في نفس تصورات السلطة والابتعاد عن قواعدها التي يصيبها الإحباط وتبدأ تسري في أوعائها أحطّ عواطف الكفر بمباديء الديمقراطية وقيم الحداثة.

وهذا يجعلنا نستنتج أولاً أن السلطة تنضاف إلى القوى الأصولية التمامية لمحاربة مبدأ الانتصار للديمقراطية. وهي بذلك تعصف بالرديف الأقوى للحداثة التي هي دوماً في مصلحة المجتمع الذي تحكمه. وهي، إذ تلجأ إلى سلاح منح الامتيازات لجزء من تلك النخب المعارضة، إنما تضرب في الصميم القويٍّ الحداثية المنظمة، فتعيق تحقق الديمقراطية الحقيقية، وتعرقل مسار التحديث السياسي الذي يشكل في كل الحالات الوعاء الخصيب للحداثة. لكنها لا تقتصر على أسلوب التفكيك بمنح الامتيازات لسرقة أصوات من المعارضة إلى صفوفها . ذلك أنها توظَّف إلى جانب هذا، آلية عتيقة وتقليدية ورجعية إلى أقصى حدٍّ، وتتمثل في تقزيم القوى المعارضة المنظمة بتشتيت صفوفها وتكريس انقسامات وسطها. وهي لا تعي بأنها إذ تضعف القوة الحداثية المنظمة تسقط في تقطيع أقوى أوصال المجتمع بعزل هذا الأخير عنها وإهدائه إلى القوى الأصولية التمامية التي ليس لها من مطمح سوى القضاء على أقوى أدوات التحديث التي تجسدها القوى السياسية العلمانية المنظمة.

أما الاستنتاج الثاني فيبين لكل فاحص أن معركة الديمقراطية، بناء على معطيات واقع المجتمع المسلم هذا، دولةً وتنظيمات، هي أقسى وأطول وأعقد معركة، لأنها تحديداً ترتبط ارتباطاً قوياً بمعركة مناهضة بنيات وأساليب وفكر وقيم الماضي الذي تنتمي إليه كل القوى ذات الامتيازات الرافضة لانتصار الديمقراطية الحقيقية. وذلك لأن أقوى عائق للحرية، وللحداثة، هو الاستبداد سواء كان مكشوفاً، أو كان ملتوياً يوظف الديمقراطية كواجهة للاستهلاك، وليس كوسيلة وأداة واستراتيجية للتنمية والتقدم الشاملين.

يعود كفر الجمهور المؤقت بالديمقراطية إلى الأشخاص، وليس إلى مباديء وأخلاق الديمقراطية. في الحق يغضب ممن يعبثون بالمنهجية الديمقراطية، وهو في أعماقه، فضلاً عن كونه يغدو مسكوناً باحتقارهم في باطنه، يكره أن يقفوا أمامه كأناس يتبارون طبقاً للمنهج الديمقراطي، لكنه لا يمكنه إلا أن يلحظ سلوكهم ويشمئز منه، ويقف عاجلاً أو آجلا ضده.

ليست الديمقراطية عقد النية، ولا هي إعلان خيار، ولا هي إقرار لفظي بالشيء مع الحرص المسلكي على محاربته. هي على النقيض وسيلة مثلى لتنظيم النزاعات، وتدبير الصراعات، وتحقيق المصالح، وتنظيم التعدد القائم في كل مجتمع بشري، وحماية الثقافات أياً كان موقعها في تاريخ ووجود المجموعة الواحدة.

وهي لذلك تلجأ إلى استخراج قوانين من مجمل التفاعلات بين هذه العناصر. كما أنها تخلق المؤسسات التي تستفرد بحماية هذه القوانين من كل عبث ممكن، وذلك بجعلها تسري على جميع أفراد المجتمع، حاكمين ومحكومين، مثلما تخضع لها كل الفاعلين الاجتماعيين كيفما كانت مراتبهم في سلم التراتب الطبقي للمجتمع . وهي إذ تنتج عن وعي المجتمع بأن كرامة إنما تكمن في احترام حرية ومصالح أفراده التي لا تضر بحرية ومصالح الآخرين، فإنها تحرص حرصاً شديداً على التربية الدائمة والمتجددة لكل عضو في المجموعة على قيمها ومثلها وضوابطها. ويبدأ عمل الوعي هذا يترسب إلى الموطن الصغير من الخلايا الأولى لتنظيمه وتوعيته بإنسانيته وهي الأسرة والمدرسة وحديقة الحي وساحة جامع وبيعته وكنيسته. إن الديمقراطية بمواصفاتها هذه لهي كونية الجوهر والظواهر. وليس صحيحاً أن كل لمجتمع ديمقراطية كما يحب الساسة المحترفون أن يرددوا ذلك تبريراً لواقع عبثي، وتسويغاً لممارسات غير مقبولة، إلا إذا كانوا يقصدون أن لكل بلد تجربته التاريخية وخصوصيته الثقافية في التطبيق الفعلي للمباديء الكونية للديمقراطية، وذلك بإبداع أرقى الأشكال للاحتفاء بها. لكن مع الأسف، ليس هذا هو قصدهم إذ يبررون بقولهم ذاك أساليب الالتفاف على الضوابط وعميق الممارسات الديمقراطية. إن الغاية السياسية من الديمقراطية تكمن أساساً في كبح الميل الطبيعي لكل سلطة في أن تتجبر وذلك بموضعه نفسها (موضع

الديمقراطية) في مرتبة أسمى من كل سلطة . فهي توفر لنفسها هذا المبدأ الأسـمى لتحد من نزعة قـد تسيطر على الحكم ليغدو طـاغياً ومتسلطاً، وحـاكماً بإطلاق. بالإمكان الحديث عن كل المقتـضيات التي يقول بهـا الإسلام فيـما يرجع للحد من سـلطة الحكم حتى لا يتجبر، وهي راقية ومتقدمة جداً، غير أنها لا تعترف بغير ضوابطها هي وترفض المؤسسـات التي تنشأ بالضرورة عن الديمقراطيـة، كما أنهـا لا تتوفـر على القـوانين التي تحـد من جمـيع أشكال التـسلط الأخـرى، غيـر السيـاسـية، للحـاكم ، مثـل التسلط الاقـتصـادي، والتجـبر الاجـتماعي. فـالديمقراطيـة لا تمت بأية صلة لزاوية النظر القيمـية التي تلتصق بها. نقـصد تحديداً أن البيـان الأخلاقي الرفيع السمو الذي يوفره الإسلام يبقى في مجال التدبير للشؤون الحكمية نظرياً صـرفاً لا يـتحـدد (البنيـان) كبنود قـانونيـة صـارمة وعنيـدة ومقصـية بقوة تطبيقهـا وصرامة المراقبة التي تتـأسس عنها، وعنيدة ومقـصية بـقوة تطبيـقها وصـرامة المراقـبة التي تتأسس عـنها، بنود قانونية تملك قدرة الحـد من السلطة. ذلك أننا نرى أن قوة الأخلاق الحـقيـقـيـة هي في تطبـيق القانون، ومـن هنا أهميـة وضع حـدود للسلطة إذ الحد من مـيولها أهم من مبـدأ السيادة نفسـه الناتجة عن الإرادة الجـماعـيـة. ومبـدأ الحد مـن طغيـان السلطة هو مـا يعطي للديمقـراطية وجـههـا الشرعي والإنسـاني معـاً، وفي نفس الوقت يوحد الـسلطة بالمجتـمع، والمجتمع بالـسلطة النابعة منه، فـهو غـير خاضع لها، وهي ليست كـابحة لهن إنهما يتعايشـان طبقاً للقانون

الذي يقوي عنصر الاندماج بينهما، وهو المطلوب أن تحققه الديمقراطية التي تقعد على قيم مشتركة خاصة وخصوصية تنضاف إلى القيم الكونية، بما في ذلك القيم الدينية ذات البعد الإنساني إذا كانت فعلاً قيماً مشتركة ومتسامحة لا تؤمن بغزو الآخرين وإقصاء الأقليات على النحو الذي يتحكم في الديمقراطية الأمريكية على سبيل المثال (وهو مثال جيد للنظر في مسألة الخصوصية التاريخية والثقافية في الأخذ بمبادىء الديمقراطية الكونية وتطبيقها).

ولكن ماذا يعني ارتباط الديمقراطية بصرامة تطبيق القانون؟ إنه لا يفيد الوفاء لمبدأ المساواة فقط، بل يتعداه إلى الوفاء لمبدأ آخر تتحدد به الديمقراطية أيضاً ويشكل محتواها الفعلي، ويعطيها أكثر من ذلك تعريفها الخاص. ويتعلق الأمر بالاعتراف بعنصر "التمثيلية" الذي يعني من بين ما يعني القبول بصدقية ورجحان الاختيار بين عدة ممثلين . وهذا الاختيار هو ما يسمح بالدفاع عن المصالح المختلفة، والآراء المختلفة. هكذا يتوجب أن يكون اختيار المسؤولين حراً، مثلما يتوجب في المقابل أن تحترم تمثيلية المصالح الاجتماعية المختلفة. إن الديمقراطية تصبح بهذا المحتوى وبنسبية الوفاء له موضوعاً للحكم عليها إما بالقوة وإما بالضعف. وتثبت التجارب التاريخية للديمقراطية العريقة بانجلترا وفرنسا وغيرهما ، هذا الأمر. فالديمقراطيات الأشد قوة هي التي تعترف وتدبر صراعات المجتمع الطبقية ذات الصلة الوطيدة بما أسميناه هنا تدبير

تضارب المصالح والآراء كشأن خاص بالديمقراطية. من يمثل هذا التدبير؟ إنها التنظيمات التي تعبر كلياً أو جزئياً عن تلك المصالح المتضاربة . ذلك أن الأحزاب تنظم تشكل الاختيارات السياسية. وهو ما يمثل مظهراً آخر من مظاهر الحداثة السياسية في ارتباطها بالخيار الديمقراطي.

لا يمكن الحديث عن الحداثة بأحزاب سياسية لا تمثل توجهات كبرى، وتملك في ذات الوقت الإرادة السياسية، والقدرات العملية على تصريف هذه التوجهات، مثلما تملك السلطة القانونية على مواجهة كل من يعيق تطبيق محتوى هذا التوجهات. إن مشكلة المجتمع التقليدي المرتبطة بأنماط التأخر التي تطبعه، وبالتالي مشكلة التحديث، تكمن أساسا في الواقع الذي لا يفصح عن توفر مثل هذه التوجهات. وانطلاقا من هذا ، يصبح الضرر شديدا بالديمقراطية والحداثة معاً حين تظهر هذه الأحزاب بعيدة عن تقدم الاستجابات المطلوبة، والعروض المنتظرة لمن يقدمون طلباتهم لحل المعضلات والمشكلات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والترفيهية. أي أن الضرر يتعاظم حين يتبين أن الأحزاب لا تستطيع تحقيق سوى مصالح فئوية محدودة وقاصرة ومفصولة عن انتصارات من انتخبوا منتخبيهم. وإن أكبر معضلة تواجهها الديمقراطية، وقيم الحداثة هي في الانفصال بين العرض السياسي والطلب الاجتماعي. ذلك أن تقويض علاقة المجتمع بالخيار الديمقراطي واردة بنفس القوة التي تنخر بها فكرة الإيمان بالمواطنة

نفسها، حين لا تتم مواجهة تلك المعضلات بمهجية عصرية ومنفتحة . إن الحزب الذي لا يقدم برنامجا واقعيا ناتجا عن دراسات جدية، وليس مجمعا لإنشاءات ملفقة، فيشمل القضايا الاقتصادية الكبرى، ويواجه المشكلات الاجتماعية الأكثر استفحالا، ويتضمن مواقف وتصورات قابلة للدفاع عنها في كل ما يتصل بالقضايا الوطنية والدولية الأكثر ضغطاً، لا يمكن أن يسهم في حيوية الفعل الديمقراطي ، ولا أن يمس من قريب مسألتي الحداثة والمواطنة معاً، باعتبارهما متداخلتين تداخلا حميمياً. وأخيرا لا يمكن أن الشكل الضغط المطالب به على السلطة في البلدان غير الديمقراطية التي يمكن أن ترتاح دائما لانشطار الأحزاب الكبرى غير واعية أن ذلك يضر بها هي نفسها. لكن السلطة في هذه البلدان المتخلفة تشجع باستمرار في إيجاد مخارج توافق مصالحها، وذلك بإعطائها الظّهر لمن تكون قد استعملتهم لأغراضها الخاصة وبإقبالها على من كانت تتظاهر بمعاداتهم. والضحية هنا هي الديمقراطية ومساراتها الحداثية. لذلك فإن أكبر خطر على الديمقراطية هو طمأنينة السلطة إلى مثل هذه المسارات، وتراجع المواطنة إلى الوراء وذلك باستنكافها عن المشاركة الحماسية والجماهيرية في الفعل الديمقراطي. لقد أثبتت التجربة أن الأحزاب التي لا تتوفر على إمكانيات حقيقية للتجذر وسط الجمهور الواسع، تبقى على الدوام في نفس خطها الانحساري، تصنع لنفسها خطاً سياسياً قوامه الشعارات التي قد تكون أكثر

صواباً مما تزعمه الأحزاب الكبيرة، لكن الجمهور ينتظر من يملك القدرة، أو على الأقل يتظاهر بها، على تجسيد العرض الذي يستحثه الطلب الجماهيري.

وفي كل الأحوال يبقى الصراع بين السلطة، وهذه الأطراف جميعاً، إذا ما استقطب إليه الجمهور الواسع عاملاً قوياً من عوامل الدمقرطة والتحديث السياسيين. إن الجمهور يقدم ضمنياً طلباته، و.. مجمل انتظاراته، ويتعين على الحزب الحداثي، المؤمن بمقتضيات الديمقراطية أن ينجح في صياغة "الاختبارات السياسية" التي تحول حياة الجمهور على المستويات الاقتصادية، والاجتماعية والتربوية إلى ما يتطلع إليه من دمقرطة وعدالة وتحديث. وفي هذا السياق يجدر بنا أن نلاحظ أن الخطر الأكبر على الديمقراطية والحداثة لا يكمن في ضعف الأحزاب الصغيرة وآثارها على جزء متقلص باستمرار من الجمهور بقدر ما يكمن في أن تتحول الأحزاب الكبيرة إلى مجرد ماكينات للانتخابات. هنا أيضاً تحبط مضامين أفعال المواطنة وينتكس شعورها بمسؤوليتها إزاء المؤسسات ويتأثر سلباً، نتيجة لذلك، عمل الدمقرطة في البلدان المسلمة، والتحديث وسيرورة الحداثة.

والنتيجة هي أن الأحزاب وخاصة بشكلها الذي أشرنا إلى مصداقيته لدى الجمهور تبقى الأدوات الأكثر ضرورة لانبناء الديمقراطية وانتصار الحداثة، على أن تكون هذه الأحزاب غير

مناقضة لقيمهما معاً فالتنظيمات التي تسخر الميراث الشعبي الديني والعقائدي، فضلا عن انتهازيتها وتوظيفها لبراءة المعتقد الشعبي لدى المواطنين، وبأسلوبها في تعبئة المواطنين عن طريق شرائها الدائم، واستغلال فقرها المادي وبؤسها الروحي تضعف البعد التربوي للديمقراطية للمواطنين، فضلاً عن كونها تعبِّيء بسطاء الجمهور ضد قيم الحداثة. ومن المؤسف أن السلطة التي لم تتدمقرط بعد لا تهتم بهذا الاختيار الانتفاعي لدى الأحزاب الدينية، إذ ما يهمها هو أن يتصلب التواطؤ بينها وبين هذه الأحزاب، ما دامت مصالحها مضمونة. لكن خطأها هو أن من تعتمد عليهم من هؤلاء هم، حسب ما تطفح به كتاباتهم النظرية هم أعداء للاختيار الديمقراطي، ومعادون للحداثة في جوهرها الفلسفي ذي البعد التقدمي والإنساني، لا في مظاهرها التقنية التي يثبت باستمرار أنهم يوظفون إلى أقصى حد لترويج أفكارهم، وإشاعة أدوات تفكيرهم، وأساليب تنظيماتهم.

لقد تأسست الأحزاب في الأصل بناء على الأفكار التي تتشكل انطلاقاً من متطلبات المجتمع، لتنظيم الجمهور وتأطيره ومواجهة تضارب مصالح مكوناته في حالة السلم المدني والسلم الوطني. أي أن التنظيم الحزبي لكي يكون حداثياً حقاً، فإنه مطالب بمعايشة راهنيات المجتمع واستقبالياته. وهذا ينطبق على الأحزاب العلمانية الاشتراكية منها والليبيرالية. أما الأحزاب الدينية فإنها لا تخضع نفسها لهذا التوجه ما دامت تعارض الحداثة، إذ تهرب من

راهنية القضايا المجتمعية وتحرص على بناء مستقبل متناقض مع متطلبات هذه الراهنية، وفيٍّ لماضٍ لم يعد ممكنا ولا مقبولا استرجاعه. وهكذا، فإن الأحزاب من الناحية المبدئية هي الأداة التي يوظفها المجتمع لإقامة النظام الديمقراطي، وبها المعنى تكون في نفس الوقت الطريق إلى الإسهام في الفعل السياسي المؤمن بالحداثة، وليست هي الديمقراطية. هذا مع العلم أن علاقتها بالديمقراطية مشروطة بديمقراطية سلوكها الداخلي في تنظيماتها ومنظماتها المنبثقة عنها. وبالمثل لاً تتحدد الديمقراطية بالاشتراكية، ولا حتى بالليبيرالية، وبالطبع فإنها بعيدة عن أن تكون دينية لأن نمط تفكير الأصولية متعارض معهما معاً، أي مع الديمقراطية ومع الحداثة.

وفي جميع الأحوال، فإن الديمقراطية لا تقوم إلا في حالة وحيدة، بدونها تتعارض كلياً مع الحداثة. وهي أن يتوافق مواطنو المجتمع، أياً كانت قيمه الدينية والثقافية المشتركة، وكيفما كان مسار تاريخه، على مقترحات لا يمكن أن تكون محط نزاع. إن هذه المقترحات هي إجماعهم الذي يتجاوز اختلاف أفكارهم وتبيان مصالحهم. وبلغة المعرفة، ومنطق العلم الذي هو واحد من أسس الحداثة، فإن توافق تلك المقترحات هو ما يشكل الحقيقة. إنها حقيقة الفعل الديمقراطي. ومن المفروض أن تقود هذا العمل باتجاه التوافق حول مقترحات المواطنين، بالاعتماد على المناقشة السياسية التي تؤطرها الأحزاب، نخب مستنيرة من المثقفين ورجال

الدولة المتنورين والسياسين الواعين بمتطلبات التاريخ، والنقابيين المدركين لتوجه هذا التاريخ. شريطة ألا يعوم هذا١ العمل بـ"كتلة شعبية" عارمة مثلما يسكن ذلك وعي وطموح الأصوليات التمامية الدينية أو ذات النزعة التوفيقية. ذلك لأن الكتلة الشعبية التي تطلق عليها هذه الأصولية أسامي عديدة ومختلفة لم تقد في بلدان أوروبا إلى الديمقراطية، بل إلى نقيضها، أي إلى أنواع من الديكتاتوريات. وفي العوالم المسلمة ما يكفي من آثار نظريات تدعو إلى الخندقة في كتلة شعبية عارمة تحت قيادة زعيم أوحد وحيد يملك "الحقيقة المطلقة" . ينهدم في مثل هذا المسار كل إمكان للحديث عن الديمقراطية. لأنه لا يعتمد على أي آلية من آلياتها حتى وإن ادعت الأصولية التمامية شعارات توحي تعابيرها بأنها تتوافق والمسلك الديمقراطي. يعتمد هذا الأخير على نبذ التعدد واختلاف الرؤى وتباين المصالح. وهو يلتقي في النهاية، بمنهجه ورؤيته، مع النهج العقلاني المنغلق الذي يعطي السيادة المطلقة للتفكير التقني والعلمي، في حين يمنح النهج الأصولي التمامي السيادة المطلقة للتفكير الغيبي الذي يؤسس الحقيقة على بزوغها من عقل يتماهى مع الصورة التي تنطبع بها النبوة. كلاهما يلغي العاطفة الدينية البسيطة والعميقة معاً، وكلاهما يقصي علاقة الملكة الخيالية والإبداعية بالتقليد. ذلك أنه من صلب حميمية الكائن البشري التماهي الوجودي بين تكوينه العاطفي وتوظيف أبعاد هاتين الملكتين. يرى خورجين هابرماس **Jurgen Habermas**إن

إقصاء الحلين المتطرفين في موضوع الديمقراطية هما شرط تحققها الفعلي: تطرف تقليص الفاعل الإنساني إلى مجرد آلة للتفكير العلمي والتقني ثم إلى مجرد عقل آلي، عقل أداتي. هذا أولاً . وثانياً الحذر من الاتجاه المضاد لهذا التوجه الأول هنا والمتمثل في تطرق خصوصيات الفرد أو المجموعة الموحدة، وذلك ضداً على عوائق صرامة العقلان[1] . لكن أهم فكرة تهم المجتمع المسلم يصيغها هابرماس هي تلك التي تتعلق بالكيفية التي يمكن أن يتم بها التوفيق بين ما هو خصوصي وما هو كوني: كيف يمكن الانتقال مما هو معيش إلى ما هو مفكر فيه، ومن الخاص إلى الكوني؟ مثل هذا السؤال يطرحه المفكر الحداثي أيضاً في المجتمع المسلم. وهو إذ يحيره فإنه يبحث له عن إجابات يتحرق على أن تقوده إلى عالم يتفق فيه العقل مع المطمح. العقل البريء والصافي، والمطمح الذي تحيط به الموانع والصوارف من كل جهة.

إن هابرماس يجد الحل في إقصاء القوى الشعبية التي تولدت

---

(١) ننظر إلى العقلانية كنظام فكري وسلوكي وقيمي شامل. فلا يمكن البحث عن سلوك عقلي في زاوية دينية، أو في عملية توزيع الماء أو الزرع في ريف من الأرياف المسلمة على أنه عقلانية. على هذا النحو ينتج باحثون انتربولوجيون مسلمون معارفهم . تصل بهم منهجيتهم إلى تكوين معرفة آلية لا تفيد، ولا تقدم بقدر ما تراكم معارف باردة، تصف الزوايا والدواوير والعلاقات والسلوكات والقيم. مثل هذه المعرفة الوصفية قد تفيد الميكانيكي في فهم الآلة، لكنها لا تفيد المصلح في تغيير المجتمع المتخلف. فالمعرفة بهذا الأخير تصبح مثل المعرفة بالمجتمع المتقدم، مجرد معرفة إخبارية ، توصيفية..

عنهـا النازية في ألمانيا، وفي إقـامة تواصل بين مـختلف التـجارب الديمقراطية من أجل التغلب على أشكال الخصوصيات.

والحق أن هـذا ليس هو الإشـكال الوحـيـد الذي يوجـه الديمقراطيـة والحداثة معاً في العـوالم المسلمة، إذ يظهر أن العـقيدة مثـلاً ، في الإسلام، تجـد لنفسهـا دائماً مخـارج من هذا الإشكال. والإسـلام كـمـا أصـبح واضحـاً من الجـدل كـمـا من التـجـارب الملمـوسة، ليس هو الأصـولية التـمامية. يتم الحديث عن الـعقل، فـيفـصح النص القـدسي أنه مـجاله. ويتم الحـديث عن اللاعـقل فيكشف نفس النص عن أنه حقله الخـاص. إننا نرى أن الديمقراطية تجد إعاقاتها في العـوالم المسلمة التي لا تنطلق من النص فقط، بل تنطلق أيضاً ، وبكيفـية أكثر تاثيرا، من الكيفيـة التي يتؤول بها هذا النص القدسي. ذلك أننا نجد نصوصا مدعمة للديمقراطية الحداثية، وأخـرى مدعـمـة للنقـيض. وهو مـا يبين أن المخرج الـوحيـد هو الالتئام حول القيم الحداثية الكـونية أولاً لأن المشكلات الاجتماعية والاقـتـصادية هي التـحـدي الرئيـسي للإنسـان في مكانه وزمـانه المحـددين. أما القـيم الخـصوصـيـة الدينيـة فهي تنتـمي إلى القـيم المشتركـة التي إذا تم التعامل معها عـلى أنها تشكل جزءاً من هوية قابلة للاغتناء فإنها لا تشكل عائقا فعليا في تقبل الفكر الديمقراطي والقيم الحداثيـة. والاغتناء قد يجري على النحو ذاته الذي يقـترحه هابيرمـاس حين يؤكد على أهميـة التواصل، والبرهنة، والمناقـشة، والبحث عن الاعتـراف بما هو أكثر أصالة في الطرف الـذي يتمثل

في الطرف الذي يواجهنا بخصوصيته. يتعلق الأمر هكذا بإقامة التعايش، والتواصل بين مواقف ، ورؤى ، بل وحتى بين أذواق والتي تظهر في البداية مناقضة باعتبارها ذاتية خالصة، لكل اندماج. إن الأفق يصبح هنا هو البحث عن التفاهم المتبادل والتفهم المشترك بين مكونات المجموعة المجتمعية الموحدة[١].

٦- الحداثة والفعل الثقافي الديمقراطي:

نسمي "فعلا ديمقراطيا" مجموع الأنشطة التحسيسية الدائمة والمستنفرة باستمرار لآليات التواصل والحوار الهادفة إلى حماية النظام الديمقراطي من كافة أشكال الانحراف. وهو الفعل الذي يستدعي توظيف كل ما يساعد على تنمية التفكير والسلوك الديمقراطيين لدى الفرد سواء كان مسؤولا أو كان فرداً عادياً يخضع لقيم المجموعة المجتمعية المشتركة. وهو ما ينتمي لمجموع السلوكات الحضارية الكونية التي يمكن أن تغتني من الأحكام الأخلاقية المحلية، والأحكام الجمالية التي يتعين أن تتعدل باستمرار وذلك بتكيفها مع القيم الكونية للحداثة. وفي هذا تتوحد المعايير الإنسانية، فالخير هو الخير إينما عاش الإنسان، والشر هو الشر أيا كان النبع الثقافي للمجموعة المجتمعية الموحدة. والخطوات التي نسلكها في الأحكام إنما هي بشرية وكونية.

لذلك، فإن الفعل الديمقراطي إنما يرتكز هنا على هذه الأحكام التي تؤسس للقيم الثقافية المشتركة والتي تثري بها القيم الثقافية المحلية.

---

(١) نفسه، ص. ٤٠٥ وما بعدها.

إن الموضوع شائك ومعقد، ففي الوقت الذي يعطي هابرماس أهميـة بالغة لدور الثـقافـات المحلية في البـحث عن الكوني، يرى ألان تورين العكس تماما حيث يمنح عنصر الحرية الأهمية الحاسمة، حرية الذات المبدعة في التخلص من هيمنة الحياة الفردانية، والمال، والسلـطة، والإعــلام، أي الـتــخلص مـن هيــمنـة منطق الـنظم والأنساق.

ومن الواضح أن تورين ينـطلق من الانسـجام الثـقـافي الذي يطبع الفـعل الديمقراطي في المجـتمع الفرنسي، في حـين هابرماس ينطلق من الرؤية الثقافية المتباينة الأصول في التجربة الألمانية[1].

إن هذا الأمـر في المجتـمع المسلم يبـدو على جانب كـبيـر من البساطة. وذلك لعاملين اثنين. يفيدنا الأول بأهميـة التجربة الثقافية الإسلامية على طول القرون التي ظهر فيـها الإسلام كحضارة. لقد استـوعب كافة الثـقافات تقريبـاً، واحتفى بالعـديد من قيمـها التي جعلها تخضع لجوهر العقيدة فيه إلى أن بزغ القرن العاشر الميلادي حيث حدثت تحولات كبرى طرحت على النخبة أسئلة جوهرية لم تتوفق في حلها. أما العامل الثـاني فيتلخص في كون الإسلام يقبل بالحـرية لكنه يتلكؤ في القـبول للنقـد. من هنا تأتي أهمـية الفـعل الديمقراطي لـترسيخ أعظم وأهم قـيمـة وآلية للنقد الـتي بدونها لا يمَكن أن ينشــأ نظام ديمقـراطي. فـالحــداثة تنقـد نفـســهـا أيضـا

(١) نفسه ص . ٤٢٠ وما بعدها.

وباستمرار. لقد نشأت في الإسلام الكلاسيكي حرية المذاهب طبقا لضغط العوامل الثقافية المحلية. لكن بمجرد أن اكتملت هذه المذاهب أصبح نقدها هي نفسها محرّماً. وفي هذا يكمن الإشكال. لذلك فإنه من غير المفيد الاستنجاد بمفهوم الحرية الإسلامي لأنه غير مكتمل ويتعين ضرورة من أجل ترسيخ الفعل الديمقراطي الاستنجاد بالمفهوم الكوني للحرية، والحفاظ على مبدأ التواصل الثقافي في المجتمعات المسلمة. وينبغي أن يتوجه النقد إلى ما أضيف إلى العقيدة وليس إلى العقيدة والنظر فيما إذا كانت هذه الإضافات وتقريراتها موافقة للمصالح المستجدة للإنسان في المجتمع المسلم، وبالتالي موافقة لقيم الحداثة.

ها هنا بالذات يتدخل الفعل الديمقراطي الذي يتأسس على المناقشة الديمقراطية. وها هنا بالذات يفترض أن يقاوم المطلق، والواحدي مثل الحديث عن الهوية الثابتة. فحيثما كانت هيمنة فرد واحد، أو هيمنة هوية إقصائية لا يمكن الحديث عن ديمقراطية، وبالتالي عن مناقشة ديمقراطية إذ يلغي العنصران معاً مجموع الأفعال الديمقراطية التي من ضمنها تقوم المناقشة الديمقراطية والتسليم بأن المجتمع لا يكون بصفته هذه إلا إذا لم يعد مبتلعاً من قبل مؤسسة الدولة أو من قبل هوية تقصي ثقافات أقلياتها. فإذا كانت الديمقراطية تتشكل بالوعي بالحقوق وبتمثيلية القوى السياسية، وبالمواطنة، وبالتنادي الديمقراطي وبتحقيق العدالة الشاملة، فإنها تقود منطقياً وواقعياً إلى إبعاد كل هيمنة من أصناف

الهيمنات التي ذكرنا. ولذلك فإن مكونات الفعل الديمقراطي تصبح مطالبة بالاستمرار في الرسوخ داخل المجتمع، وفي أوساط الفاعلين الاجتماعيين على نحو يضمن عدم عودة الهيمنات التي تقود إلى الاستبداد حتى ولو بواجهات شكلية للديمقراطية. كل شيء في الديمقراطية الحقيقة يخضع للفعل الديمقراطي، وتتكون عناصره مرتبة على النحو التالي:

أ) كل نزاعات المجتمع تجد حلولا لها عن طريق المحاورة الديمقراطية التي تفترض أن " لا أحد يملك الحقيقة".

ب) الاستحضار الدائم للقيم الكونية تغنيه قيم المجموعة المجتمعية المشتركة، وهو ما تكشف المحاورة الديمقراطية في كل مناسبة جديدة للعمل الديمقراطي عن إمكانيات غير متوقعة للإسهام في إغناء تجربة ديمقراطية ما.

جـ) العمل الدائم على النظر إلى التناقضات الاجتماعية على أنها ليست ذات حل نهائي ودائم، إذا يتم الانطلاق من النزاع مروراً بالتوافق وصولاً إلى التسوية. والوعي بأن هذه الأبعاد الثلاثة: النزاع والتوافق و التسوية تطبع كل تصادم اجتماعي. وهو ما يعطي للدولة موقعها التحكيمي ومراقبة صدقية آليات التسوية التي يتعين أن يضمنها إطار متفق عليه أفضله على الإطلاق الإطار القانوني.

د) الحرص الشديد في الممارسة وأنشطة التحسيس الدائمة، على ألا تخرج المؤسسات عن طريق الحرية الفردية والجماعية. وتبقى هذه المؤسسات مطالبة بحماية هذه الحرية من نزوعات التسلط السياسي- الاقتصادي، ونزوعات تسلط التقليد، تسلط التنظيمات الاجتماعية العتيقة.

هـ) إشاعة الوعي باستمرار بأن الديمقراطية لا تحمي المعنيين بها أي المواطنين، والحريات، والحوار، والتوافق، ضد طغيان الفرد، أو تسلط هوية، بل تحمي نفسها من نفسها أيضاً، أي من لا مسئولية الدولة ومن مطالبات الأشخاص الأنانية وصراعاتهم اللانهائية حول الامتيازات.

تلك هي خطوات الفعل الديمقراطي الدائمة وهي كما يتبين طريق مستمر للدمقرطة ولحماية نبيهة وحذرة للديمقراطية نفسها. إن الغاية البعيدة، ولكن الحاضرة باستمرار، هي تعقيد الموقف على الحاكم بحيث مهما أوتي من قدرة على تحويط نفسه بذوي الامتيازات، يعجز عن الالتفاف على المباديء الثابتة للديمقراطية، وأهمها الحرية. إن المسلمين وهذا مثال حي وجيد للموضوع الذي نحن بصدده في هذه الفقرة، لم ينخرطوا بعد في الحداثة السياسية لأنهم لم يتخلصوا بعد من جبروت الحاكم، ومن أساليب وأدوات الاحتواء التي تمارسها في العامة من جبروت الحاكم، ومن أساليب وأدوات الاحتواء التي تمارسها في العامة الثقافات الحاشية المحيطة

به، هذا مع الاستعمال الرديء للأسلوب الاستهلاكي للديمقراطية في الخطاب والحرص الشديد على إقامة المؤسسات الشكلية. وقد بدأ هذا من ظهور ملكيات جمهورية أو جمهوريات ملكية تتبدى فيها صورة "الأمير"(*) الذي يملك الحقيقة لوحدة، وهو الضامن لكل شيء، الوحدة، والوطن، وحتى تماسك المجتمع، وهو الوحيد القادر على أن يسمح بأن تمرر باسمه إيديولوجيا ديمقراطية أصحاب الامتيازات الكبرى. ومن الواضح أن ثبات "صور الأمير" وصورة "الشعب المقدس" تغرق كل المفاهيم عن الديمقراطية في اللاجدوى، كما أنها تضع ما نسميه "الفعل الديمقراطي" أمام حتمية خوض نضال التأسيس لكل شيء. وفي الحق فإنّ الموقف هنا، هو ما يتخلص في أن كل مغامر يصبح يملك كافة المسوغات ليطمح إلى مكانة "الأمير" التي يوظف من أجلها نفس مقولة "الشعب المقدس"(**)، وتنتفي هنا الحرية الفردية والجماعة ويمسي الوضع كله قابلا لأن يفسر ليس بنظريات فلسفة التاريخ الهيغلي والماركسي، بل بنظرية العصبية الخلدونية. وفي حالة ما إذا وضع مجتمع مسلم على سكة بدايات التأسيس للديمقراطية مثلما هو حاصل على نحو جد محصور في عدد صغير جداً من البلدان المسلمة، بالرغم من الإعاقات الأصولية التمامية التي أصبحت

(*) نقصد بمصطلح "الأمير" الحاكم المطلق الذي لا أحد يشاركه لا الرأي ولا السلطة.

(**) في كل البلدان العربية، بأنظمتها الملكية والجمهورية معاً، يجري تقديس الحاكم وأسرته ومحيطة. وحدها هذه الآلية كافية لإلغاء كل "فعل ديمقراطي" كما نسميه هنا.

تكتسح كل عوالم الدول التي فيها الغلبة للعقيدة المسلمة تحت اسم مناهض كلياً للحداثة والديمقراطية يصاغ بعبارة "الصحوة الإسلامية" نقول، في هذه الحالة، فإن الفعل الديمقراطي وأنشطة الدمقرطة مطالبة بأن لا تلين أعمالها في أية لحظة وذلك في أفق أن تصبح الديمقراطية هي العقيدة الأشد حميمية في حياة كل فرد من المواطنين المكونين للمجتمع الموحد.

إنه لا حد لقدرات الدكتاتورية التعبوية سواء كانت مباشرة ومعلنة أو كانت مغلفة في مؤسسات ذات توجه ديمقراطي مظهري في مواجهة "الفعل الديمقراطي"، وهي حريصة جميعها على الالتفاف على جميع آليات حيوية المجتمع المتعدد الذي تلغيه بواحدية وقدسية الشعب. وفي إلغائها للمجتمع المتعدد، وبسالتها في أن تجعل من الدولة كياناً ليس للتحكيم والمراقبة، بل لاحتكار كل عناصر القوة في المجتمع، وأهمها الحرية، وحقوق الجماعات، والأقليات الثقافية، فإنها تحتكر حتى التاريخ وتلغي كل إمكانيات التطوير الذاتي للفرد والمجتمع بقتل قدراته على التفتح والإبداع وتملك المجتمع لمصائره. وحتى إن بدت أنها تتبنى الحداثات التكنولوجياةوالإدارية والعناية بالبنيات التحتية للوطن فإن ذلك لا يكون سوى في مصلحة المستفيدين المباشرين من سلطتها التي تبنيها على مقولات التقديس المشابهة في جوهرها لكافة أشكال التقديس الأخرى الملغية للحرية الإنسانية.

وليس فعل الدمقرطة، ولا أنشطة الفعل الديمقراطي، ذا غاية

أخرى غير إقصاء هذا المصير المتوحش للسلطة حيث يصبح الفرد مجرد مستهلك لا يرتبط بأي تقليد ثقافي يحافظ على قيمة في التعايش ويقوي شعوره بكيانه الخاص الذي هو الضمانة الأشد عناداً في تقبل منطق الحداثة ونهج الديمقراطية، ففي حالة الديمقراطية ينتعش التقليد الثقافي، ويغتني بالقيم الجديدة، وفي حالة الديكتاتورية يلغي الإنسان ويتحول إلى مجرد مستهلك للقيم المادية والمعنوية التي تصنع له. لا نقصد هنا بالتقليد الثقافي، التقاليد البالية في التفكير، والتفاسير الغيبية للظواهر، والأساليب العتيقة في الأحكام والمعايير، فمثل هذا النظام التقليدي موافق للنظم الأصولية والدكتاتورية واللاديمقراطية . نقصد بالتقليد الثقافي الوعاء القيمي المتفتح على مبدعات الصيرورة التاريخية، والمتقبل لأن يثري أكثر بكل ما تقدمه الحداثة من قيم الحرية والعقلنة والدمقرطة والمواطنة.

ويدخل ضمن هذا التقليد الثقافي مبادرات الإعلام الحر والمستقل عن جهاز السلطة وعن أجهزة الأحزاب، ومبادرات المثقفين الذين يستحقون هذا الاسم، وبالأخص الأفراد منهم الذين لا يقدمون مبادراتهم سوى من أجل إثارة انتباه السلطة إليهم وعرض أنفسهم عليها لخدمتها بمقابل. أمثال هؤلاء يخونون الوظيفة الأساسية للمثقف، وهي حماية القيم الديمقراطية التي من صلبها قيم خلق الثقافة، وقيم تطوير المعرفة والعلم والفن والجمال والرقي الروحي.

من الواضح أن تأثير الإعلام، وقدرته على جعل مطلب الديمقراطية الدائم راسخا في وعي المواطن، وذلك من خلال المبادرات التي يقدم عليها الإعلام المستقل، أو المبادرات التي يخلقها المثقفون.

نسمي ديمقراطية نظاماً سياسياً واجتماعياً واقتصادياً قائماً على مؤسسات تنفيذية وتشريعية وقضائية وإعلامية وثقافية لا يعادل فيها الأشخاص شيئاً يذكر. ولا يمكن أن تكون المؤسسة منتمية للنسق الديمقراطي إلا إذا خضع كل شخص للمساءلة والمحاسبة. كل مؤسسة تمارس نشاطها في استقلال عن الأخرى لكن مع اعتبار قوة وجود كل واحدة ومساءلتها إياها حول مدى قيامها بالواجب المنوط بها القيام به. يختل عمل مجموع المؤسسات إذا تخلت مؤسسة واحدة فقط عن ملء وظيفتها. لا توجد أي مؤسسة في وضع يسمح لها بالتراخي هذه هي طبيعة النسق الديمقراطي الحق، بل العكس إن طابع العمل المتواصل الدائم ينطبق عليها جميعاً بما في ذلك مؤسسة الإعلام والمثقفين الذين لا يشكلون جزءاً عضوياً من النظام الديمقراطي. إنهما يضطلعان بمهمة الفعل الديمقراطي في استقلال عن كافة مصادر الضغط، أي المراقبة، وخلق المبادرات، والتحسيس، والتوعية، والتعبئة ، والمعارضة، والنقد ، والتوجيه، والضغط ، والاقتراح، وقيادة المجتمع المدني. لأعضاء هذه المؤسسة كل هذه الأهمية في التأثير وتصليب الديمقراطية لأنهم الوحيدون الذين يصنعون ثروة الأفكار التي

تبلور وتطور وتوجه العمل الديمقراطي ككل. إن انتخاب أعضاء الغرفة التشريعية يعطي عناصر دولة يشرعون لمجتمع يكون ضمنياً قد انتفى أحسن الأفراد لفهم قضاياه وأقدرهم لحل معضلاته. وكذلك الشأن بالنسبة لعناصر التنفيذ الحكومي، ونفس الأمر بالنسبة لعناصر الشأن بالنسبة لعناصر التنفيذ الحكومي ، ونفس الأمر بالنسبة لعناصر القضاء. وهؤلاء جميعاً يتقاضون أجوراً، ويحصلون على امتيازات وأوضاع خاصة ذات اعتبار في المجتمع المتعدد من المفروض أن يكونوا في مستوى ما يوفره لهم المجتمع من عطاء وتفرد. إن هذا الواقع لا مهرب منه. لذلك فإنه لا ينتظر من هؤلاء أن يمارسوا وحدهم الفعل الديمقراطي. فالذي يمارسه من خلال الوظائف التي عددناها هم التنظيمات والمثقفون والإعلاميون. غير أن النظام الديمقراطي مشروط بممارسة إذا استحالت استحال معها النظام الديمقراطي ذاته: إنه شرط المحاسبة، والتقويم الدائم للمسؤولية. والحق أن انتكاس الديمقراطية ووضعها الذي هو وضع مغلق في العالم المسلم إنما يعود إلى غياب شرطها هذا.

ونسمي مثقفا كل مروِّج للمعرفة، منتج لها، سواء من خلال التعابير الفكرية أو من خلال التعابير الفنية والرمزية. وهو إذ يوظف المعرفة في التغيير، فإنه ينتج قيماً جديداً يكون أول من يؤمن بها ويحرص على أن يوصلها إلى الناس بكيفية مباشرة، وهذا هو الأغلب، أو بكيفية غير مباشرة. إن سلاح المثقف هو

إقـدامه على الاندمـاج الواعي في المجتـمع وتنظيـماته الجـمعـوية، والثقافية. وهو يعي أكثـر من غيره بأن الإنسان جاء إلى هذا العالم ليغيره، وليـس ليتفرج عليه، وأن الفرد لا يوجد إلا بمـمارسة تجعله يستحق الانتـماء للمـجتـمع. مـا يحصل في وعي المثـقف هو أنه يتمـثل الواقع كمجـال لنشاط الفكر والإرادة. وهو واحد من أكـثر المرشحين لتصريفـهما في استقلال عن ضـغط المؤسسات الأخرى المنتخبة أو غير المنتخبة.

سواء كانت الديمقراطية فعلية أو هي قيد الانبناء ضمن معركة اجتـماعية مـفتوحة، فـإن وظيفة المثقـفين والإعلاميين لا تتغـير في الحالتين. ففي حالة النضال من أجل المـطالبة بإقامة نظام ديمقراطي، تكون مهمتهم هي المقاومة بالمعنى النبيل للكلمة بهدف الإسهام في هدم الديكتاتورية أيا كان شكلها، وفي حالة قيـامها تكون مهمتهم في العمل على مراقـبة أحسن المضامين لتطبيقـها، وهذه هي المهمة الأكـثر صـعـوبة، وهي لا تقل ضـراوة عن الأولى، بالرغم من أنه وقت النضال من أجل الانبناء تكون التضحيات أكثر قساوة وأغلى ثمناً. في الحـالة الأولى تتـخلص المهـمـة في إيقاظ الإرادة الـعامـة وتقويتها لدحر الاستبداد وفتح الحياة على الحرية، وفي الحالة الثانية تصـبح المهمـة أصعب لأنهـا تتـوجّه إلى ممارسـة الحرية، وممارسـة المواطنة. وهو ما يتطلب وعـياً عميقاً بهـما معاً، وبأبعاد ارتبـاطهما بالديمقـراطية. إن الوعي العمـيق بالمواطنة، والحرص الشـديد على التشبث بها هو المـادة الرئيسية التي تتغذى منها صـلابة الديمقراطية

كنظام سياسي واجتماعي واقتصادي، وكنسق للقيم الحداثية مثلما نتابع ذلك في البلدان الديمقراطية الأوروبية.

نستنتج من هذا، ونحن نحلل عناصر التكوين العضوي لعناصر الفعل الديمقراطي، أن الديمقراطية من زاوية كونها "فعلا ديمقراطياً" هي في النهاية التوليف العملي بين المؤسسات الحرة والإرادة الجماعية للإسهام في حسن سير كل مكونات العمل والفعل الديمقراطي واحترام الجمع بين الحرية والتحرير : أي بين الممارسة الجماعية للحريات العامة التي تضمن حسن تطبيقها أجهزة الدولة، وحسن تقبلها الوعي العميق بالمواطنة لدى الفرد، وهو الوعي الذي يعمق ويسهم في التحرير الذي تقوده قوى سياسية من شرط نجاحها أن تكون متفتحة ومتحررة. ولسنا في حاجة إلى القول بأنّ التأليف بين الحرية السياسية، والحريات الفردية لهو أمر صعب كثيراً ما يؤدي عدم النجاح فيه إلى أنواع من اليأس والإحباط. فالمطلوب هو التوفيق بين روح المواطنة المسئولة والحرية. فحيثما نستطيع أن نوفق بين ممارسة الحريات العامة، وبين الوعي العميق بالمواطنة، أي ممارسة الحرية والتحرر، فإن هناك مجالاً خصباً لتفتق الروح الديمقراطية واكتساحها للعقول. وإن المعارك لتمسي قاسية للغاية، والتغيرات تغدو كثيرة في حال ما إذا كان الوعي بكل ذلك يعاني من الضعف والتردّي. والحق أن الديمقراطية الاجتماعية هي الفعل الواعي والمدروس الأكثر ملاءمة لقيادة هذه المعارك، وذلك لأنه يتوفر على كافة

المكونات الذاتية فكرية وفلسفياً من أجل الجمع بين الوعي بالمواطنة وممارسة الحرية.

في المجتمع المسلم، قدر المثقف، اليوم، خاصة الإسهام في انبناء وتشكل "الفعل الديمقراطي" وذلك بالعمل على واجهتين: يسهم في المناقشة العالمية عن طريق توظيف لغات الحضارة الأكثر جاذبية مثل الإنجليزية والإسبانية والفرنسية وأن يعمل في ذات الوقت على نشر الأعمال التي يطبعها التكامل، هي الأعمال التي تسير في اتجاه توعية المجتمع المتعلم الذي يكون واسطة بين المثقف وعموم المجتمع، مثلما تسير في اتجاه التأليف، وأخيراً في اتجاه النقل والترجمة؛ والاستمرار في الإسهام في التراكم الثقافي الكوني. إننا نتحدث عن قدر للمثقف، ونستعمل الكلمة بمعنى إيجابي. ذلك أننا لا نكشف شيئاً، ولا نحلل أمرا بقدر ما نتحدث عن وضع قائم منذ ما يزيد عن قرن من الزمن أي منذ الصرخة المكبوتة لمحمد عبده والأفغاني والكواكبي التي كان ينبغي إتمامها في مجال الإصلاح الديني. نعرف أنه عوض ذلك أجهضت إجهاضاً لم يتوقف عند حد الإجهاض، إذ توارت فكرة الثورة في الدين إلى الوراء بعيداً في الزمن. ومن حسن الحظ أنه في المقابل استمر المثقفون من الصنف المتنور في الانتصار لفكر الحداثة والتقدم، ولولاهم لما نشأت حركات التنوير الإسلامي التي تعاني اليوم ذات السلبية التي عانت منها الامتدادات المفترضة لإصلاحية محمد عبده والأفغاني وغيرهم. وحدهم المثقفون والفاعِلون

الديمقراطيون يملكون القدرة والشجاعة اللازمتين لأن يكونوا صوتاً للمحرومين والمقصيين هؤلاء هم الوحيدون الذي لا صوت لهم حتى أن منظمات غير حكومية أجنبية أصبحت تضطر لإثارة الانتباه لأوضاعهم! أما الغلاة من مستعملي الدين فهم يستثمرون أوضاعهم، لأنه كنزهم الثمين في التغلغل السياسي، والشحن الأدلوجي المتخلف، والتربة الخصبية لإبقاء نفس الفكر الخرافي والسحري والأسطوري ينهش العقول الفارغة لمكونات هذه الفئات، ومنهم تتشكل جيوش التطرف في المجتمعات المسلمة الأكثر فقراً. إن مهمة المثقفين ليست مواجهة هؤلاء فكرياً، ودحض الأسس الفكرية التي ينطلقون فقط منها، بل الضغط أكثر من أجل ترشيد الفعل الديمقراطي. وذلك بالإسهام في إيجاد التصورات الأكثر ملاءمة لتغيير التعليم، وإعادة النظر في البرامج التعليمية في كل مستوياتها بدون استثناء.

يرفع المثقفون صوتهم، بغاية دمقرطة المجتمع إذن من خلال مواجهتهم لسلطة المال الاجتماعية، وسلطة الاستبداد السياسي، وسلطة الغلو الديني. هذه هي الأخطار التي تحدق بالفعل الديمقراطي كما بالحداثة في الدول المسلمة، كل واحدة من هذه السلط تنطلق من أسئلة مغلوطة للمجتمع. يقول الرأسمالي الذي يفهم بكيفية سيئة الديمقراطية فيطابقها مع الليبيرالية اللااجتماعية: لا تقدم إلا باحتكار الثروة الهائلة التي تولد الشغل للبؤساء. ولا يفهم من التاريخ سوى أنه تراكم للقوة التي تستطيع وحدها أن

تضمن سير الاقتصاد، وهو ينظر إلى الدولة كأداة لحماية الرأسمال، وليس كحكم يوازن بين قوى المجتمع. ويتساءل الحاكم المستبد عن كيفية التوفيق بين غلبة احتكار أدوات حكم المجتمع وحرية الأفراد. ويعي التاريخ بكيفية مقلوبة فيراه منبنيا على نزعات القوة المدمرة للنظام التي يملكها الأفراد والتنظيمات. ويرى المغالي في الدين أن الأمن الحقيقي هو الأمن الروحي الذي يعاديه الفكر (المتنطع) المتمثل في النقد والمناقشة. لا مجال بالنسبة إليه للحرية لأنها تتطاول على الحقيقة الربانية ومن أجل ذلك يرى أن الخلاص من هذا الهم هو تصريف طغيان ظاهر النص. ووحده المثقف المستنير يتوفر على الإمكانيات الفكرية والنقدية لمواجهة غلط الأسئلة الثلاث التي ينطلق منها غلاة هذه السلط الذين يجدون في أنفسهم كل مقومات التكامل لمحاصرة قيم الحداثة، والالتفاف على "الفعل الديمقراطي" ، لذلك فإن مهمة المثقفين والإعلاميين جسيمة وهي في واجهة كل معركة لانتصار قيم الديمقراطية والحداثة - يزين الرأسمالي - اللاإجتماعي البؤس بالمنعة الاقتصادية للمقاولة غير الاجتماعية التي تناهض في جوهرها المقاولة المنتجة للقيم المادية والمعنوية وقيم العمل الاجتماعي، كما حللناها سابقاً. ويزين المستبد الانضباط باحتكار جميع الحريات وإلحاقها بالمؤسسة الحاكمة متوهماً أن الحرية خطر على السلطة، هذا في حين أن العكس هو الصحيح. ويريد المغالي الظاهري تحريم التأويل المتفتح لأنه يقوض سلطة الجهل التي هي

أقوى سلطة على الإطلاق إذ تستبيح الإنسان كجوهر فتحوله إلى كائن مسلوب الإرادة منقطع عن مقوماته الفطرية والطبيعية والاجتماعية والثقافية والإبداعية. ذلك أن جميع قدراته الخلاقة تصبح منبوذة إلى فهم للدين وللحياة لا ينتمي إلى حقبته الزمانية. وتلك جميعاً هي التزيينات التي يكشف عنها المثقف الحداثي متوسلاً إليها بأدوات الفكر الحر، والعقل المتفتح.

يهدف المثقف من عمله هذا إلى قلب سلط المال والاستبداد والغلو والجهل والفكر الجامد المطمئن لذاته، ومنظومة الامتيازات التي يفيد منها أصحاب السلط الثلاث وروافدهم والذين يشكلون قاعدتهم الاجتماعية. وبما أنه يهدف إلى توسيع مستويات المشاركة لأكبر قدر من المساهمين في الفعل الديمقراطي، وأكبر قدر ممكن من التنظيمات لخلق التقدم والإسهام الجماعي في تدبيره. وهو إذ ينشط في هذا الأفق فإنه يدرك أن ذلك كله مشروط بالتطور اللازم لمجموع أصناف قوى الإنتاج المادي والفكري، لذلك فإنه يعمل على نشر الوعي بمستلزمات هذا المطلب العظيم للتطوير والتطوير. وهذا يعني أن نشاط المثقفين إنما هو مستوحي من إدراكهم لقوانين التاريخ. من هنا شرعيتهم هم أنفسهم وشرعية نشاطهم، غير أن أقوى منابع الشرعية تعود أيضاً إلى انحيازهم للمجتمع... ليس صدفة بل بسبب من كونهم إلى جانب فئات اجتماعية أخرى عديدة يستوعبون جوهر ودلالة وأبعاد التقدم الإنساني ككل. وعموماً فإن عنصر الثقافة بمعناها الحصري المعرفي والعلمي

والمتعالي يشكل على الدوام سلاحاً لإحراز التقدم سواء كإنتاج أو كتوظيف. لقد كان تجار عصر التنوير من بين أكثر الناس إقبالاً على العلم والمعرفة وترويجها، لذا كان دورهم حاسماً في مجمل التحولات الاجتماعية والسياسية، فضلاً عن دورهم الاقتصادي الطبيعي. أما في الدول المسلمة فإن النشاز بقى قائماً حتى في هذا المجال. ولذلك لا ينحاز التجار المسلمون الكبار المكدسون للثروات العظمى إلا إلى أشكال الإعلام المتخلف المساند لثقافة وفكر الانبطاح ولقيم التفسخ الأخلاقي والفساد الفني والتعبيري. وهم مع الإعلاميين والمثقفين الحداثيين على طرفي نقيض. بل إنهم يقفون في واجهة محاربتهم والتضييق عليهم والاستئناف من كل مبادرة لدعم مشروعاتهم التي ترسخ قيم الديمقراطية وفكر العقل والحداثة. ولا يوجد لحد زمن تحريرنا لهذا الكتاب ثري عربي واحد، ولا ثري مسلم يسند مشروعاً مستنيراً للثقافة أو للإعلام. وهو الوضع الذي يفسر إلى أقصى حد المعاناة التي يقاسيها المثقفون والإعلاميون المسلمون في إسناد "الفعل الديمقراطي" . وباستثناء بعض المؤسسات العلمية التي لا يتجاوز عددها في كل البلدان المسلمة نصف أصابع اليد الواحدة، لا شيء يستحق الذكر. وحتى هذه المؤسسات موضوعة في حكم الصدقات لا غير. ينضاف هذا الواقع ليعظم أكثر من مهمة المثقفين في المجتمعات المسلمة، جميعها وبدون استثناء.

إن المثقف والإعـلامي منطقي مع نفسه إلى أبعـد حد. ونحن نتـحدث عن النصف المـنحاز للحـداثة منهم، لأن صـفوفـهم تعج بالانتـهازيين والوصــوليين والباحـثين عن الشـهرة السلهـة التي لا تنطلق من أعمال مفيدة للديمقـراطية والحداثة، ولا للمعرفة والعلم والفكر الحر. كـونه منطقي مع نفســه، يجعل المثـقف لا يبحث عن سلطة يعرف مسبقاً أنها تعيـق وظيفته وقدرته على الإنتاج، وحريته في تصريف مـواقفه . لذا فإنه يبـحث دوماً عن تنظيم مسـتنير، في الوقت الذي يحرص على أن يبقى وفياً للفئات المحرومة والمقموعة من قوى المجتمع. إن غايتهم القصـوى هي تهيئة التربة حتى تصبح خـصبـة للحـرية البـشرية. بهـذا المعنى وحـده يكون المثـقف سنداً للحداثة، راعياً للفكر الديمقراطي، أمـا وأن يضع نفسه في خدمة ما يسمى "الحاكم المستنير" الذي ما يلبث أن يتحـول إلى مستبد مثلما دلت على ذلك التـجـربة التاريخـيـة للإنسان عـمـوماً، وللمـسلم الحديث والمعاصـر خصوصاً، فإنه يصبح صـوتاً مناهضاً للحداثة ، وفاعلاً في اتجاه اللاديمقراطية، ومعيقاً لتشكل "الفعل الديمقراطي".

إن الصـورة الإيجـابيـة التي تحـدثنا بهـا عن المثـقف أضـحت تتوارى شـيئاً فشـيئاً إلى الوراء لتبـقى من ذكريات ماض كان فـيه المثقف منحازاً كلياً لقوى التقدم مستجيباً لما أسميناه قوانين التاريخ المادية. الغالب أصبح هو الصورة الأخيرة التي أشرنا إليها.

يعود ذلك إلى تحولات كبرى عـرفها الوضع الجديد في آليات

التنظيم والإنتاج والترويج الثقافي، مثلما يعود إلى انهيار نظم ومثل أخلت المكان لنظم ومثل أخرى لا توافق الوضع الجديد للمثقفين. لكن الصورة الكفاحية للمثقف والتي عرفناها على سبيل المثال في الغزالي وابن رشد محمد عبده والطاهر حداد وعلال الفاسي ومحمود أمين العالم وميشيل عفلق وعبدالله العروي وهشام جعيط وعفيف الأخضر ومحمد أركون وجلال العظم وحسين مروة إلخ... بدأت تنهار اليوم شيئاً فشيئاً وأصبحت تعوض بصور جديدة لمثقف يشتغل لصالح هيئة لا يهمها التحديث بقدر ما يهمها خدمة تمول نشاطها الثقافي والعلمي والمعرفي. ويتم ذلك في الغالب الأعم بعيداً عن هموم الحداثة والتحديث تعميق الفعل الديمقراطي.

ينضاف إلى ذلك أن النظريات الفلسفية المتعالية على العقلانية المناهضة للفلسفات الاجتماعية، أمست تكتسح باستمرار فضاءات المناقشة الثقافية النادرة. وهو ما يقود إلى طرح التساؤل التالي: إذا كان المثقف في الغرب أصبح يحذر كثيراً من المستقبل فهل يحق للمثقف في العوالم المسلمة أن يعيش نفس الحيرة؟ لقد عيشت الحداثة في الغرب في البداية، عند المثقفين خاصة كحلم، أو بتعبير عبدالله العروي كطوبا (إيطوبيا)، كحلم بمجتمع مستنير بالعقل لكنه يخضع لضوابط ومعايير، وهي ذي الضوابط التي حطمتها أو حاولت تحطيمها حركة " ما . بعد الحداثة"، شرع تيار في الثقافة

الغـربية في تفكيك النـظام العقـلاني، وراح تيار آخـر يكشف عن أهميـة قوى غـير مـشخـصة وحدها قـادرة على صنع قيـم جديدة للمجتمع، يطلق عليها اسم التطور أو التقدم.

إن الأفق الأكثـر استقطاباً بالنسـبة لمثقفـي المجتمعـات المسلمة يبقى متمثلاً في القـدرة على الوفاء للمشروع الرئيسي الذي تنطلق منه الحـداثة عمـومـاً: مشـروع عـقلنة الحيـاة والوجـود ، المجتـمع والاقتصاد، الدولة والتنظيـمات المؤسساتية السياسـية منها والمدنية، والبنيات الفكرية والدينية والأخلاقية، وذلك في تساوي مع الإرادة القوية في مواجـهة نظم الامتيـازات، وانساق المعتقدات الـتقليدية. وفي هذا المسار تكمن فـائدة الوعي بأهمية الضوابط والمعـايير التي لا تحطم سلامـة تفكير وتماسك قيم المجتـمع المتعلقة بجوهـر الحياة الإنسانيـة المنبنية على احتـرام الأسس الطبيعـية للإنسان، العاطفـية منها والجـمالية . لذلك فإنه من غـير المفيد في عـمل المثقف ببلدان المسلمين الـقطع مع قـوة الحلم بالمسـتـقـبـل الأخـاذ المؤسس على القواعد التي أشـرنا إليها. وفي هذا السياق توضع تحديداً مـسألة ما يسمى "الهـوية" التي تبقى في موضوع الحـداثة عائقاً جبـاراً لها إذا عزلت عن القيم الكونية التي بدونها لا يمكن الحديث عن الحداثة، ولا عن الديمقـراطية. والحـق أن وعي المثقـفين بدقـائق وتفاصـيل التناقضات التي تكشف عنـها الحداثة في علاقتهـا بما يسمى الهوية هو واحد من انـتكاسات الفعل الـديمقراطي. ومثلمـا يلاحظ ذلك ألان تورين فإن الاقتصار على الإشادة بالعقلانية الاقتصادية وثقافة

الاستهلاك في بلدان الشمال (الغرب) تقابله مقولة الهوية الثقافية المهددة في بلدان الجنوب [1] إنه لا شيء في قيم الحداثة يهدد الهوية، إذ من طبيعة هذه الأخيرة الاغتناء وليس الافتقار كما يزعم مثقفو الانغلاق والأصولية أيا كانت مناحيها سواء كانت أصولية دينية تمامية أو أصولية تقدمية. فبالرغم من التباين الكبير الذي يفصل بين هاتين الأصوليتين. تؤمن الأولى بظاهر النص الديني، وتؤمن الثانية بضرورة تأويله تأويلاً تطويعياً يخضع الواقع لفكر جاهز. فإن مثقفيهما يلتقيان في التشبث بفكرة تفقير الحداثة للهوية الثقافية!

ذلك ما يراود المثقف الحداثي التفكير فيه باستمرار وهو يحاول مساعدة الآخرين، مساعدة المجتمع، مساعدة الأفراد في أن يتحولوا إلى فاعلين اجتماعيين أياً كان النبع الثقافي لانتمائهم. إن وفاءهم هو أولاً لقيم المجتمع الجديد والإسهام في تغييره بإبداع المبادرات والأفعال الملائمة لكل وضع. وإذ يتحولون بوعي إلى فاعلين اجتماعيين فإنهم يتصرفون كأناس يتحكمون في حيواتهم الخاصة كيفما كانت خياراتهم الثقافية.

إن البيئة الإنسانية، الاقتصادية وأنماط الاستهلاك، متغيرة باستمرار . ويوحد البشر، جميعهم ، أياً كانت هويتهم التطلع الدائم إلى الاستقلال عن جبروت السلطة، وتحقيق كرامتهم،

(١) نفسه، ص. ١١٧ .

والتشبث بحريتهم. في هذه القيم والآفاق، لا يمكن لأي هوية ثقافية سوى أن تندمج في المصائر المشتركة التي تخلقها كفاحية الإنسان. وهي الكفاحية التي يضطلع فيها المثقف الحداثي، غير الأصولي، بدور طلائعي فعلاً. هذا مع العلم أنه لا شيء يحطم الحداثة سوى العقائد الراسخة التي تحرص الهويات المتزمنة على رفض اقتلاعها. كيف يمكن اقتلاع التفسيرات الخرافية مثلاً، من دينامية الفعل لدى الإنسان، أيا كانت مكونات ميراثها الثقافي إذا لم تجابه بقيم مناهضة مثل قيم الحداثة . ففي كل هوية تتعايش الحقائق والأوهام، وتتحد بواعث المغامرة الفاتحة وكوابل الفعل الإرادي. وهو ما تكشف عنه آليات الحداثة العقلانية بدمقرطة الحياة البشرية وعلمنتها. ولعل هذه من أبرز وظائف المثقف الحداثي المنشغل بإثراء ما نسميه بالفعل الثقافي - الديمقراطي.

الذين ينسحبون من ممارسة الفكر والثقافة، والفعل الديمقراطي، من مجموعات المثقفين، عادة ما ينتج ذلك عن عاملين متباعدين في وجودهم كمثقفين، لا يجمع بينهما شيء. صنفهم الأول يجاهد من أجل تنوير السلطة. لكن الزمن سرعان ما يخرسهم، إنهم يتحولون إلى حطب في شعلة السلطة. وهم ينهون حياتهم، مهما كان فكرهم منيراً في لحظة من اللحظات، بكتابة مذكرات مضحكة تحكمها نرجسية زائدة على نرجسية المثقف المعهودة. وصنفهم الثاني يقاوم الإحباطات من جراء تصادم مثله النظيفة مع عناد الواقع الذي تحكمه قيم الخذلان والسقوط

الأخلاقي. ولكن الإحباط في وجود هؤلاء له حياة سرعان ما يتم استغراقها ليعودوا إلى نشاطهم الفاعل. وهو ما يفسر أن المثقف الفاعل أو المنتج، أو الذي يضطلع بالمهتمين معاً، الفعل في المجتمع، والإنتاج الفكري والثقافي لذات المجتمع، مدعو دائماً، بسبب من همومه الخاصة التي هي هموم جماعية يملك وحده القدرة على تشكيلها وصياغتها والتعبير عنها، ويتوفر على ميكانيزمات الإنصات لحركة المجتمع، ومحاولة سبر دلالاتها والكشف عن آفاقها، ورسم الوعي المرتبط بها. إنهم - مع أفراد من الصنف الأول ما يلبثون أن يصطدموا بمنطق يعارض منطقهم- يحولون المعنى ليصبح هو ذاته المجتمع، والوعي ليصبح هو ذاته الفرد. إن خطورة الهزات التي عرفتها العوالم المسلمة منذ الثورة المحافظة التي أنجزها فكر باطني يؤمن بعبودية الفرد للسلطة الروحية المصنوعة بإيران، وهي إحدى البلدان المسلمة التي كان فكر الحداثة يتطلع إلى أن يحولها إلى منطق تحديثي إقليمي، ومروراً بمآسي عجز التوفيق بين إرادة استرجاع الذاكرة وإرادة الحفاظ على الأوطان، ووصولاً إلى تراجيديا أفغانستان والعراق... كل ذلك يطرح مهمات جديدة على عاتق المثقف الحداثي من أجل إعادة تشكيل الوعي، وإقامة فكر المعنى وسط كل هذا الصخب والعنف.

لكن هذا الواقع يمثل مشكلة كبيرة، هي في حد ذاتها إحدى معضلات المثقف الحداثي الذي يختلف عن المفهوم العضوي

للمثقف كما هو عند غرامشي، مثلما يختلف عن الصورة التي نجدها مجسدة في المثقف المرتبط بالحاكم اللاديمقراطي في الديكتاتوريات بجميع أصنافها. فوسط الصخب والعنف والإرادات المتبادلة في التقتيل يصبح المثقف إما منزوياً لأنه يفقد بوصلة تشكل الوعي، وإما يجد نفسه مطالباً بأكثر ما تستطيع وظيفته الأصلية أن تمنحه إياه. فتلك المآسي، على غرار ماعيش بعد أن انغلق الاتحاد السوفياتي والمنظومة الاشتراكية في شرق ووسط أوروبا، تطرح أسئلة لم يسبق أن جوبهت ولا تم تصورها.

يستحيل استرجاع اللحظات الغابرة. إنه لا يمكن إحياء النموذج الرشدي، ولا النموذج المعتزلي، ولا نموذج مثقفي الأنوار في أوروبا القرن الثامن عشر ولا النموذج الماركسي. غير أنه وكما بينا، فإن نفس الخصوم يبقون في الواجهة، وهم غلو السلطة، وجبروت الاقتصادي - اللاجتماعي، وغلو الفكر الظاهري الديني. وهم بالذات من يواجههم المثقف الحداثي الديمقراطي. ذلك أن حركة العقلنة وتنشطيها بتوحيد العلم مع نقد المؤسسات، ونقد المعتقدات العقيمة مهمة مطروحة اليوم أكثر من كل الأزمنة التي مضت في البلدان المسلمة. فمشكلة التحديث والحداثة لم تعد مشكلة في الغرب. لأن الشعب ومجموع مكوناته بكل فئاتهم يتبنونها ويعيشونها. أما في المجتمعات المسلمة، فإنها مطروحة مطلب مزدوج: أولاً أن تتغير المؤسسات، وثانياً أن يخترق فكر

الحداثة الجموع. تلك الحداثة التي تصبح مع الزمن قديماً من صلبه تنهض دائماً مجددة عاتية.

من هذا المنطلق بالذات تبدو مهمة ملء المثقفين والإعلاميين لوظيفتهم معاظمة على نحو مثير في البلدان المسلمة. فهم ارتبطوا تاريخياً بتنظيمات عبرت عن طموحات قوى التقدم في المجتمعات المسلمة. إن أجيالهم متلامسة الحلقات، بدء من الذين انخرطوا كنخب في مقاومة الاستعمارات الأوروبية، وانتهاء بالذين يقاومون اليوم تسلط ذات الأنظمة، لأنها انكشفت بوجوه مغايرة لما كانت تزعمه لحظة حركات المقاومات. وبتعبير آخر إن نفس قوى التقدم تلك هي من يشكل خصم المثقفين، وذلك لأن هذه القوى تبدت معيقة لحركة العقلنة، وعرقلة في وجه تحديث جميع أوجه الوجود الجديد للمجتمع. لقد اكتشف هذا الأخير أنه ما يزال في حاجة إلى من يقود معارك مستجدة.

وإن هذا الواقع المتجدد، ومجموع إشكالات الارتباطات بأنماط الضغط العالمي المترابطة علائقه هو ما يستدعي ما أسميناه بضرورة الكشف عن الأسئلة الجديدة التي يواجهها المثقف الحداثي.

كيف يمكن للمثقف الحداثي أن يعيش استقلاله عما كان يسميه هو نفسه بـ "قوى التقدم"؟ كيف يمكن التخلص من آليات هذا الارتباط الذي يجمد فكره، ويحنط ديناميته وفي نفس الوقت

لا يتخلى عن الدفاع على المشروع الحداثي المرتبط بدمقرطة كل شيء بما في ذلك "قوى التقدم" تلك؟ من أي منطلق يعزز فكره؟ هل من الاقتصار على نقد النظم الفكرية، والتربوية فقط؟ أم من نقط ضوء اقتراحية منظمة أو فردية لكن منفصلة عن جميع السلط القاهرة؟

إن الإجابة عن مثل هذه الأسئلة تسهم في وضوح الصورة الجديدة للمثقف الحداثي. والغاية هي أن يسترجع حريته من تحت رداء الأمير، ويسترجع حيويته من الإطار التنظيمي المحتوي لإراداته.

وهو ما يبين أن آليات اشتغال المثقف، وكذلك الظروف التاريخية، هي التي تتغير، أما وظيفته كمثقف يسهم في صنع التقدم ويشارك في المناقشات الكونية للتحول، فتبقى هي هي ، على الأقل في الأزمنة الجارية.

إن أزمنة الانحياز من قبل المثقفين المستنيرين للقضايا العادلة داخل البلد الواحد، لم يُوَلِّ بعد. ولكن القضية الكبرى التي تبدو أكثر مصداقية بالنسبة للمثقف الحداثي هي أن يتخلص هو أولاً من كل ارتباط، إلا ارتباط الفكر الحر، ويمارس حريته كاملة غير منقوصة في النقد، وفي المراقبة الدائمة للمسلكيات التي تصدر عن الجهات القابضة على المؤسسات الفاعلة في مجالات الثقافة والإعلام والدين أساساً، كما في مجالات السياسة والتربية

والاقتصاد، والتعليم والتكوين، وفي الاقتصاد وتكوين الثروات العلمية والمعرفية، أي أن سلاح النقد هو ما يملكه المثقف الحداثي.

وهذا طبيعي بالنظر لوظيفة المثقف، ومنطقي بالنظر إلى مهمته في الحياة كلها. إذ أن المعنى لمتوجه الفكري والفلسفي والعلمي والإبداعي هو في ممارسة التأثير لتغيير المجتمع المسلم المنغلق دينياً، والمتخلف اجتماعياً، والمتردد حضارياً، والمتوتر على مستويات عديدة بحكم عوامل تاريخية وموضوعية. والأهم من ذلك أن الحرية بجوهرها وبمعناها العميق ما تزال مصادرة باعتبارها وبجوهرها كإبداع غربي، إذ أن المفهوم لم ينبنِ بدلالاته الحديثة والراهنة في الثقافة الإسلامية على طول أزمنتها، وبمختلف حقبها الذهبية منها والمنحطة.

الفصل الثالث

3

الحداثة والنقد والأنظمة الإسلامية

ما هي النتيجة التي يتم تحصيلها بالحفاظ على نفس آليات التفكير الماضوي بصيغة المتطرفية في محافظتها؟ ما كان لمثل هذا السؤال أن يكتسي أهميته لو حقق الفكر ففي المجتمعات المسلمة، والوجود الاجتماعي فيها التقدم الذي يوافق العصور البشرية الجارية كما هي معاشة في البلدان الغربية.

حدد عبدالله العروي في نهاية الستينات وبداية السبعينات شروط التقدم، وربما هو واحد من قلة من المؤرخين والأدباء والمفكرين المسلمين المعاصرين الذين توفقوا في تقديم الإجابة المطلوبة للسؤال المذكور. لذلك نعتبره المفكر الحداثي بامتياز. ليس لأنه هو نفسه يقول ذلك حين يعلن في كتابه "مفهوم العقل" [1] أن

(١) عبدالله العروي "مفهوم العقل"، ط. ١، ١٩٩٦، المركز الثقافي العربي - في التمهيد يوضح بكيفية متأسفة - لكونه لم يفهم على النحو الذي كان يأمله - مشروعه الخاص بالوضعية التاريخية التي نعيشها حن المسلمون - من ص. ٩ إلى ص. ١٩ .

جميع أعماله إنما تعالج إشكالية الحداثة في المجتمع العربي، بل لأنه فعلا جسد نموذج المثقف الحداثي المنتج الذي أفرد للحداثة كل جهده النظري منذ أولى الأعمال التي صدرت له في نهاية الستينات (الإيديولوجية العربية المعاصرة) (أزمة المثقفين العرب) : من القرن الماضي إلى آخر ما صدر في هذه السنين في نهاية هذا القرن: (مفهوم العقل).

اعتبر أن المهمة الأساسية هي نقد الأيديولوجيا بتحديثها، وتحديثها بنقدها. كان يعي أن هدف الديمقراطية والتنمية الشاملة هي أهداف استراتيجية، تستغرق مدة طويلة لكن خطواتها الأولى والمرافقة هي الحسم في نمط الوعي المهيمن. واعتبر أن الأسئلة التي تحمل شحنة وجدانية لا تفيد في أمر تحديث المجتمع، فضلاً عن أنها غير ذات موضوع: إنها أسئلة من قبيل: "كيف نحافظ على

لغة القرآن؟ كيف نربط الحاضر بالماضي؟ كيف نحيي التراث ونحاب الاستلاب الفكري" [١].

تلك الأسئلة ومثيلاتها، والأعمال التي عالجتها قدمت قدراً هائلاً من الأفكار والسجالات وطقوساً وأجواء للمحافظة والتقليد وتغليب منطق لا يبلور فكراً يساءل الزمن، بل يسائل العدم. وإذا كان الفكر المحافظ يعود اليوم إلى مستقوياً بذات الأنظمة والتي لا هي حققت التنمية، ولا هي حققت الديمقراطية، فإن ذلك لا يرجع إلى تقاعس الفكر الحداثي، ولا صلابته النسبية في ممارسة النقد، بل إلى التحالف المباشر مع منطق المحافظة المتطرف. وهو ما جسدته في نظم التربية والتعليم بشقيه العصري والديني. لقد تمت المحافظة على قنوات الاتصال القوي مع أنماط التفكير الماضوية، وأصبح الحاضر في الذهنية المقبلة على التلقين ولدي الناشئة المقبلة على التعلم لا يوعي إلا من خلال قضايا الماضي، هكذا وُجه النقد الحداثي بقوتين محافظتين.

---

(١) راجع عبدالله العروي، "العرب والفكر التاريخي" ، وخاصة الفصل المعنون بـ "الموضوعة الثالثة حول فيورباخ"، من ص. ٦ إلى ص. ٢١ ، دار الحقيقة، بيروت،ط. ٣ ، ١٩٨٠ , وقبل هذا المؤلف الهام، طرح في أبرز أطروحاته: "الإيديولوجية العربية المعاصرة" أسباب إخفاق الليبيرالة، وشروط استيعابها في العالم المسلم. أما في هذا الكتاب، - العرب والفكر التاريخي- فنادي بضرورة استيعاد مكتسبات الليبيرالية. ومن عجب أن المسلمين بدأوا يتوصلون إلى صواب فكر العروي، لكن متأخرين جداً في الزمن، وفي تصريف هذا الفكر. (بالنسبة للقولة المستشهد بها، انظر . ١٧).

لا يتعلق الأمر بموضوعية سيادة أجواء الفكر التقليدي. هذه مسألة واضحة بذاتها، ولا تستدعي سجالا. إن الأمر في دقائقه وتفاصيله الكثيرة يتلخص في كون الدولة الإسلامية سمحت للثقافة الماضوية بأن تكون حاسمة في تشكل الوعي. ونشأ هذا التناقض الذي يكاد ينفلت للتحليل: كيف ومظاهر الحياة المادية هي في تغير مستمر، بقوة هيمنة الحضارة الصناعية والاقتصادية الأوروبية والأمريكية واليابانية، نجد على الرغم من ذلك رسوخاً قوياً في آليات التفكير الماضوي. كذلك يصح القول إن التقدم النسبي الذي يطبع الحياة المادية لأنظمة المسلمين لا ينعكس في أسس تربيتهم الثقافية، وهو ما يخلق كل الفرص لتخصيب التفكير والفكر الماضويين، للدفاع عن خططها وتبرير محاربتها للفكر الحداثي لجأت الأنظمة بوعي إلى الاستنجاد أساساً بالعمق التقليدي للذهنية والتفكير ورواج الأفكار، وبغير وعي إلى الاستقواء بالفكر الليبيرالي الكلاسيكي الذي لم تدرك أن الزمن تجاوزه. وبالرغم من أن البنيان الاقتصادية والاجتماعية الناهضة موضوعياً كانت تستدعي منطقياً على الأقل التسلح بالفكر الحداثي، فإن العكس هو الذي حصل باستمرار. فكانت النتيجة هي نفسها باستمرار: النكسات تلو النكسات، والهزائم تلو الهزائم في كل المجالات تقريباً، حتى في الميادين التنظيمية التي هي في مصلحة قوة الدولة أولاً، قبل أن تكون في مصلحة المجتمع ككل. وهكذا، عوض ان تتم معالجة الواقع المبتئس بما يفرزه الواقع

ضرورة، أي بالتنـاول الفكري الحداثي، تمت معـالجتـه بالنصوص الميـتـة. أمـا هذا المعطى ، والذي أدى إلى جـر النـخب المفكرة إلى معارك ليس حول هذا الواقع ومنطقة، بل حول النصوص، وهو ما لم يكن أبداً مدرجاً في برنامجهم الضـمني. لقد أضحى الحداثيون في صلـب دائرة الفكر المحـافظ. مـن هنا، لا الوضـعـيـة، ولا الوجودية، ولا الماركسية، ولا البنيوية، ولا جميع الحداثات، ولا ما بعد الحـداثة نجحت في تحـديث نظم الفكر، وأنساق التـفكير على نحـو حـاسم. لقـد ظل كل طريـق بمثـابة نصف مـعـالجـة. والعلة الرئيـسيـة التي تفـسر هذا الواقع المتناقـض هي العلاقـة التي تربط الدين بالدولة في العوالم المسلمة.

ما هو الاعتقاد السائد بهذا الخصوص؟ إنه النظرة القائمة على اعتبار أن الديني يسـيطر على السياسي، ولكننا نرى العكس. ذلك أن الدولة هي التي تهـيمن على الـتوظيف الديني. وإذ تمسك بقـوة على كل قنوات ومداخل ومـخارج هذا المسلك، فإنهـا تعتقـد أنها تستثمـر أقوى سلاح إيديولوجي متوفر على نحو متـيسر ومتكامل ولا يحتـاج إلى أي جهد للبناء. والنـتيجة هي أن الـتوظيف الديني يصبـح هو القوة الاحتـجاجيـة الأولى في أول فـرصة تقـوم فيـها الدولة بمبادرة ما ، تبدو وكأنها تسـير في اتجاه منهاهض للتقليد في هذه القضـية أو تلك. ها هنا يجـد الأصولي التمـامي كل المبرزات متـوفرة لتنظيم الرفض، وتوجيـه الاحتجاج الذي يصل أحـياناً إلى العنف الإجـرامي. فـبـعـد أن تكون الـدولة قـد هيـأت كل التـربة

وأخصبتها من أجل معاندة الفكر والقيم التحديثية، تكون قد وضعت البذور الكافية لمراقبتها هي نفسها ووضعها تحت معايير أحكام الأصولي، وبالتالي يصبح المجتمع في جزء هام منه طيعاً للانضباط لهذه القوة الاحتجاجية لصالح مزيد من الرسوخ التقليداني[1].

أما في الحالات الأخرى، فإن الدولة الإسلامية تستخف بدون تردد بنقد الحداثيين. وحتى حين تنتبه لأطروحاتهم فإنها تنظر إليهم كمعارضين لسلطتها، وكمناهضين لامتيازات المترتبطين بها، فتنسى الأهم وهو أنهم يعبدون الطريق لفهم آخر للتاريخ وتصريفه ولن تكون هي سوى واحدا من مراجعاته من ضمن عناصر تكوينية عديدية. تنسى الأهم لأنها تغفل ما يقدمه الفكر الحداثي من إمكانيات لإيجاد تصورات للتنمية التي بدونها ما تلبث كل سلطة أن تجد نفسها في مواجهة ذاتها، وأمام تحديات تتجاوز كل محاولة للاستدراك وخاصة حيث تستفحل أمور الاقتصاد والمجتمع.

النقد الحداثي والتراث:

لقد مثل النقد الحداثي من طه حسين إلى عبدالله العروي ومحمد أركون المواجهة الفكرية التي تبنت نظرة العقل الكوني،

(١) أنظر مناقشة رحالة فرنسي لنظام ومجتمع السعودية في Pascal Meroret, "L'enigme saoudienne, les saoudiens et le monde", La decouverte, paris,2003.

وكانت استراتيجية، وخاصة بالنسبة للعروي وأركون تقويض أسس النكوص الثقافي على المستوى الأدلوجي، وهدم أسس المؤسسات اللاتاريخية على المستوى الاجتماعي والسياسي، ومثلما فهمت الدولة بكيفية منحرفة جهود هؤلاء الحداثيين، لم يخطئ التيار الأصولي، سواء في صوره التمامية، أو صوره التقدمية، فهم هذا الهدف . تمثل انحراف فهم الدولة في اعتبار دعاة تيار الحداثة على أنهم ثائرون يتغيون القضاء على النظام، وتمثل فهم الأصولية في اعتبار الحداثة عدوة للتراث، وكافرة بالدين. فاستنجدت الدولة بالتراث ولم يقنعها ذلك، إذ مزيداً في الاحتياج فتح المجال على أوسع ما يكون للتضييق على كل منبع يمكن أن يسهم في استنبات فكر الحداثة ، ويساعد على ترويج قيمه. على سبيل المال لا الحصر، تحولت الفلسفة في التعليم إلى علم كلام، حين الإبقاء على تدريسها، وألغي تدريسها بالكامل في معظم الجامعات كما ألغيت مشاريع بحث خاصة بالعلوم الإنسانية[1]. وأبعدت كل العلوم ودراستها بالمعاهد التقليدية، وإلى جانب ذلك فتحت شعباً جديدة لدراسة فكر وفقه العصور المنحطة من تاريخ الإسلام الكلاسيكي، وبالطبع كان ذلك كله مصحوباً بالتضييق على التنظيمات السياسية والنقابية والثقافية والجمعوية التي كانت تتبنى شعارات قريبة من قيم الحداثة.

(١) راجع مقالنا: "المناقشة الفلسفية"، مجلة فكر ونقد، ع . ٥٤، الدار البيضاء ، ٢٠٠٤ .

لقد أدرك الجميع أن الحداثيين يقابلون فعلاً بين "الحداثة" و"التراث". والذي حصل أن التقدميين أساءوا فهمهم، في حين لم يخطيء مقاصدهم لا القيمون على النظام، ولا الساهرون على استمرار نماذج التفكير بالماضي من غلاة الظاهريين، وليس مهما في هذا السياق أن يكون القيم على النظام وطنياً تقدمياً أو رجعياً. إن المهم يكمن في المحصلة النهائية لحركة الرفض المنظمة والواسعة لمنطق وقيم الحداثة، والإعلاء المباشر، أو الضمني: التبريري أو الصريح ، لكل أصناف التراث عند البعض ، أو لجزء منه. ذلك أن هؤلاء الرافضين يجمعهم عامل موحد هو الرابطة القوية في التراث، أو هي رابطة مستقواة بالنسبة لعينة منهم وخاصة من أهل التدبير السياسي. وهو ما يتضمن اللارابطة مع المناهج الجديدة مع العلم، وإعطاء الأهمية للمناهج الحديثة في الدراسة . ظلت هكذا الأعمال الحداثية، مل أعمال العروي وأركون وجعيط وغيرهم موضوعاً للمناقشة، ولكن لا ينكب على تحاليلها ودعواتها إلا الدارسون القلائل، مترجمون وباحثون ومستهلكون لمنتوج الفكر والعلوم. أما النتيجة الأكثر سلبية فهي في ضعف إبراز نتائج هذه العلوم في الدراسات والأبحاث الخاصة بجميع مناحي الحياة داخل المجتمعات المسلمة، تاريخاً وإتنولوجا وأنتربولوجيا ولسانيات وفلسفة، إلخ... وهي النتيجة التي تفصح عن وجه آخر أكثر سلبية وإيلاما. إنها تتمثل في الاقتصار على النظرة الانبهارية بالتراث، وأقصيت الخطط والإجراءات الخاصة بالكيفية التي يتعين دراستها بها كما تدعو إلى ذلك التوجهات الحداثية.

أين تكمن الهوة الفاصلة بين الحداثيين المسلمين، والتراثيين سواء كان هؤلاء من الأصولية التمامية أو الأصولية التقدمية؟ نتمثلها في عنصرين الوعي بما واضح وجلي : يرفض الحداثيون التراث المنتمي للانبهار الوجداني الذي لا يقدم المجتمع والتاريخ في أي شيء، بل على العكس إنه يعود المعرفة والعلم بالنوستالجيا أو الحنين إلى الموات. بالطبع يمكن إخضاع هذه الحالة للتحليل النفسي، والدراسات السيكولوجية ليتبين أنها حالة فكرية للمهزوم أمام تحديات الاندماج الحضاري، وصعوبات تحقيق التنمية الشاملة. أما الدولة والأصولية التمامية فتنتصر لتراث النوستالجيا بالذات، أو ما يسميه محمد أركون بالتراث الأسطوري[1]، وهو يوظف الميثولوجيا والأسطورة بالمعنى الثقافي - الأنتربولوجي لا كما فهمته الأصولية. فهمت مصطلح الأسطورة كما هو لفظ وارد في القرآن، حصل مثل هذا الفهم، والذي ينم عن جهل ناتج عن الأسباب التي أشرنا إليها، أسباب تعود إلى محاربة العلوم، إلى درجة أن عبارة مثل "القرآن خطاب أسطوري البنية" لم يدركوا منها شيئاً سوى المعنى الفقهي الغير وارد أصلا في العبارة لا من قريب ولا من بعيد. ذلك أنه يتعين الإلمام بمكونات ومسارات ومناهج الثقافة العلمية الإنسانية العصرية لفهم مفاهيم مثل "خطاب" "بنية" ، "أسطورة" . وهذا ليس غير مثال عما يغضب الأصولية التمامية التي ما تلبث أن تدين وتستنكر بل وتكفر

(١) أركون ، مرجع مذكور ، ص ١٠ .

وتزندق عن قصور ثقافي. فهي لا تستطيع أن ترقي إلى مستوى وعي أن المفاهيم الكبرى للحداثة لم تعرفها الثقافة الإسلامية الكلاسيكية وأنها من نتاج سيرورة ثقافية مغايرة تماماً. لكن كونها مغايرة لا يعني ألا نفكر بواسطتها في الدولة والمجتمع والفن والثقافة التي تنتمي إلى جغرافية أخرى، وتاريخ آخر . هكذا يحرم الأصولي الأصل والنتيجة في أمر تبني الحداثة، وموضوع قراءة التراث، مثلما تحرم الدولة الانتصار لتوازنات اجتماعية مغايرة لخياراتها القاصرة. أي أن الدولة الإسلامية والأصولية التمامية ينزلان بضرورة النقد إلى درجة التحريم الديني. فتصبح الحداثة بالنسبة لهما مرادفة لكل ما هو لا - ديني . وتنسى أو تريد أن تنسى مهما كان الثمن أن ممارسي النقد الحداثي أتوا من هذه الثقافة الكلاسيكية الإسلامية، وإلا كيف يمكن فهم سلوكهم الثقافي الدراسي والبحثي. وكيف يمكن إقبالهم الشديد على ممارسة هذا النقد بكيفية مزدوجة، نقد الذات التي ينتمون إليها، ونقد الآخر أو على الأقل مناقشته. فإن تنتمي للثقافة الإسلامية، وللتراث ، بالنسبة للأصولية التمامية، وحراس النظام في الدولة، هو ألا تخرج من رداء التراث، أي أن تتغلف به وتنغلق على كل ما استعمله الغرب لدراسة ذاته ودراسة غيره، إنهم بها يحولون العقل إلى انتماء عرقي، وانحياز ثقافي، وتعصب حضاري. ويشطبون على حقيقة دامعة. وهي أنه قبل أنه يسترجع الإسلام مكانته المرموقة في صنع القوة الإيديولوجية للدولة، وقبل أن يستعيد دوره

في التـوازنات الاجتمـاعيـة، الفردية والجـماعـية، كـانت مدارس توظيف المفـاهيم الغـربيـة هي التي أثارت الانتبـاه على مـستـوى الدراسـة والبـحث. ذلك أنه من الجـحـود العلمي، والقـصـور في الأحكام عـدم الاعـتـراف بالإسـهام الـضخم الـذي اضطلعت به الدراسات الاستشراقية. بل إن هذه الأعمال تشكل لوحدها حقولاً خصـبة للبـحث والدراسة. ويمكن القـول إنها كـانت في مسـتوى الضـخامـة والاتسـاع المبـهر الذي يتـميز به التـراث الكلاسـيكي الإسلامي. ووحدها يستدعي جمعها مـؤسسات ومعاهد لتصنيفها ودراستها والتأمل في أفهامهـا. ولقد كانت نصوص تراثية إسلامية ستنتظر طويلاً جداً لكي تظهر عـلى يد الباحثين المسلمين لأي تيار انتموا، حداثي أو أصولي تقـدمي، أو سني أو شيعي محافظين، أو ربما كانت سـتبقى مطمورة إلى زمن غـير معلوم. فلا غـرو إذا كان المستشرقون ساهمـوا "بشكل واسع في إعادة تنشيط الفكر العربي. الإسـلامي" [1]. وإذا كـان رفض الجـمـهور يجـد تفـسـيـره لا في اسـتنتـاجـات مـدروسـة منطلقـة من الاطلاع الفـعلـي على تلك الأعـمال، بل مما سـمعـه ويسمـعـه فقط من افـواه الدعاة والغـلاة وأمـثـالهم، فـإن هذا الرفض مـبـرر من زاوية النظر لإيديولوجـيـة السطحـيـة، ذلـك أنه لا يسـتـسـاغ أن ينطلق البـاحـث المسلم من منطلقات إيديولوجية في نقد أعـمال المستشرقين. ومن حسن الحظ أن نظرات إدوارد سعـيد، ونظرة العروي، وأركـون، وعبد الكبـير

(١) أركون، مرجع مذكور، ص ٥٤ .

الخطيبي، وهشام جعيط، وحسين مروة، وطيب تيزيني وغيرهم، أغنت وتغني مشروعات مناقشة غير متحيزة لفكر الاستشراق. وهي ، رغم التباين الكبير في اختياراتها المنهجية، وميلواتها الفلسفية، تنطلق ضمنياً بإرهاصات للعناية المنظمة والمدروسة لهذا العمل الهام الذي قام به المستشرقون في حقول التراث الإسلامي الكلاسيكي. وإن إقامة مثل هذا المشروع لهو من مسئولية الدولة في المجتمعات التي تسود فيها الديانة الإسلامية بهدف التجميع والتصنيف والبحث والقراءات النقدية. لكن هل يمكن إنجاز ذلك بالمنظور المنزوي الذي تنغلق فيه الأصولية التمامية، التي تعادي كل عمل حر، ولأنها لا تاريخية فهي تعادي كل بحث علمي أصلاً يخرج عن السياقات التي ترسمها والتي تحرم التأويل أو تقبله بمعاني ومضامين قاصرة.

إن ما ترفضه الأصولية، مثلها مثل الدولة التي تشكلت بعد رحيل الاستعمارات ، هو "النقد". وهذا سر رفضها المطلق لأعمال المستشرقين والمفكرين الحداثيين. إنها لا تنقد أعمالاً بعينها مثلما يفعل مثلا طه حسين، أو عبدالله العروي، علال الفاسي أو محمد أركون، أو مثلما يفعل مفكرون آخرون وهم ينقدمون بعضهم البعض ضمن مناقشة تقوم على مسلمة أن الحقيقة تبني وهي ليست أبداً كاملة، بل الأصولية ترفض جميع الأعمال جملة وتفصيلاً. هل يمكن إقامة حضارة، أو محاولة استيعاب حضارة ما والإسهام فيها بدون ممارسة النقد وفاء لطبيعة العقل استجابة

للدينامية الفعالة للعقلانية ولحاجات الإنسان الحياتية. كيف يمكن استنبات العقل العلمي بفكر متحجر وإيدلوجية تقوم على التحليل المطلق أو التحريم المطلق فيصبح العلم والعقل والتاريخ تحتم تجاوب الدين مع حاجات الإنسان. هذه حقيقة بسيطة لا تحتاج إلى مجادلة غير أن ما يسكن فكر الأصولي هو العكس، أي أنه يخضع لوعي مقلوب مفاده أن الإنسان لا يكشف الحقيقة بل توحي إليه عن طريق سلط تتجاوزه، لذا فإن كل مناقشة ينبغي البحث لها عن أصول غير بشرية، خارقة، معجزة. وهذه هي القوة الطاغية التي تحرم كل مناقشة أخرى مسلماتها، فإذا النقد عندها ليس أداة للبناء، بل هو غاية للتكفير. إن أعدى آلية كما بينا في الفصل السابق بالنسبة للأصولية هو النقد، وخاصة النقد الحديث لأنه يخرج عن سياق التقرير والمناظرة كما كان معمولاً بهما في أصول الثقافة الإسلامية الكلاسيكية. وهو ما يجعل الأصولية التمامية تنشط في استعمال هذا المنهج المهترىء في تسجيلات الكاسيط، والقنوات القضائية، كما في مساحاتها المخصوصة التقليدية والمستحدثة معاً. أما في الراديو، فيمكن القول إن معظم ما يذاع هو فكر تقليدي بكل المضامين المعروفة. وهكذا فإن النتيجة هي دائماً في توفر أشكال وأنماط تنبذ النقد وترسخ التفكير التقليدي. ليس صحيحاً أن الأصولية بصورها الإيديولوجية والفكرية والذوقية والمعيارية هي وليدة "حركة الإخوان المسلمين" كأصل لمجموع التيارات التمامية. كما أنه ليس صحيحاً أنها وليدة الصراعات بين

هذه التيارات وسلطة الدولة الحاكمة في المجتمع المسلم، ذلك أن هذه الأخيرة حتى وإن بدت ميالة إلى التنظيم الحداثي وتبني المؤسسات الديمقراطية بكيفية استهلالية حرصت دائماً على الترويج في أجهزتها الإعلامية والثقافية والدعائية لنفس مضامين الفكر الأصولي المحارب للنقد وحرية الفكر الفاحص للمسلمات والثوابت. وهذه حقيقة دامغة تتم معايشتها منذ نشوء الحركات المقاومة للاستعمار، وترسَّخت أكثر مع وصول هذه الحركات إلى السلطة بعد مجيء الاستقلال السياسي.

لقد ترسخ ضمنياً أن النقد الفكري والإيديولوجي والمناقشة الدينية المقبلة على المجادلة في كل شيء، هو ممارسة مناوئة للقداسات التاريخية والعقائدية والسياسية والثقافية والاجتماعية. حوصر الفرد وهو القوة الرائدة للممارسة النقدية، وتم محوه في الجماعة التي لا تسمح إلا بالمطلقات. وإذا استثنينا الدراسات والأبحاث الجامعية والأكاديمية في مختلف المجالات فإن نقد ثقافة المجتمع المسلم ظلت إلى حد اليوم محتشمة تعاني من ضعف مؤثر تستفيد منه حركة معارضة الحداثة.

أما الأمثلة في هذا الباب فهي عديدة. وتكفي الإشارة إلى أنه: ترك المنهج اللاتاريخاني يصول في كل أنماط النظر والحكم. واعتبرت الحقائق المسبقة والإطلاقية هي محور توليد ثقافة المجتمع. أدى هذا الوضع إلى الاطمئنان لثقافة الاجترار، وفكر

التكرار، ونمط التفكير الجاهز الذي يحتمي بالاتباع لأنه ممنوع من الإبداع ما دام الإبداع مرفوضاً عقائدياً. إلى ماذا أدى هذا؟ خلق فكرة سكونية عن الزمن، واعتبر المكان مجرد انتماء تاريخي، ولم يتم الانتباه إلا في حدود دنيا إلى أن المكان له علاقة بنوعية الخيرات التي يمتلكها أو لا يمتلكها. هكذا عوض أن تجري عملية إعادة البناء لمنتجات الفكر، فإنه يتم الاعتماد على ما أبدعه الأجداد القدامى. بدل أو يواجه تبعية واحدة هي التبعية الناتجة عن العلاقة بالاستعمار والقوى المهيمنة في العالم، أصبح المجتمع المسلم والقوى المهيمنة هي العالم ، أصبح المجتمع المسلم يواجه تبعيتين: تبعية القوى الأمبرالية الحاضرة في الزمن الجاري، وفي المكان المحدد بنفس هذا الزمن، ثم تبعية الماضي الاسلاموي البعيد والمتطابق مع زمن غابر مضاد للزمن الراهن.

ترتاح الأصولية التمامية لهذا التطابق. وتطمئن الدولة الحاكمة لنفس مضامين الأصولية مادامت تضمن لها خضوع الجماهير التي تقدم لها تلك الأيديولوجية الأصولية كتعبير عميق عن وجدانها وما يتعمل في نفسياتها. وبهذا تحارب الحداثة من منطلقين مختلفين لكن بنفس المضامين.

هذا الوضع اللا تاريخاني يطابق مثالاً آخر هو وضع العلم والموضوعية والقيم المرسخة للحداثة. إن كل اكتشاف علمي بالنسبة التمامية الأصولية يفتح الباب مجدداً لأسبقية النص

القدسي على الحقيقة العلمية، ورغم أن هذا التناول قاصر ويكشف عن ضعف المنطق الأصولي، فإنه يفسر بوضوح كاف كيف أن الحرص على تحنيط عقل المسلم هو حرص شديد. ففي الوقت الذي ينبني إنسان جديد مع كل كشف علمي جديد، وتتفتق روحه في العالم الغربي عن إمكانيات للمغامرة والاكتشافية عظيمة، يجاهد الأصولي في حبس روح الإنسان المسلم في شرنقة لا فكاك منها. إلى درجة أن الإنسان المسلم يضحي كائناً مريضاً يعيش حالة من الفصام حيناً، والشيزوفرينيا حيناً آخر. وهي أمراض تنتمي إلى مجموعة الأمراض التي "تغير لدى المريض وعيه بالزمن، فيرد كل الحوادث إلى حادث واحد يصبح أساس التخيل والتقييم والتفسير. يحس بكل الأشياء التي يحس بها الآخرون لكنه لا يراها، لأنه لا يفهمها، إلا بالنسبة لذلك الحادث الأصلي ولو كانت مستقلة عنه تمام الاستقلال. فيتكون بجانب عالم الآخرين ، الذي ترتبط فيه الأحداث بكيفية "موضوعية" عالم آخر خاص بالمريض يتميز عن الأول، لا بماهية العناصر المكونة له بل، بالعلاقات القريبة أو البعيدة، الصحيحة أو المفتعلة، التي تربط تلك العناصر بحادث واحد لا يفهم أهميته إلا الشخص المريض..." [1].

في المجتمعات المسلمة يغلب على رأي رجل الشارع شكل واحد هو الشكل الأصولي، ومحتوى له السيادة هو المضمون

(١) العروي ، العرب والفكر التاريخي، ص . ٢٥، وأنظر أيضاً الهامشن نفس الصفحة.

الأصولي بفعل الوسائل العصرية. هذه الوسائل هي قنوات ترويج أفكار الأصولية. وما تتم التضحية به هي المضامين الأخرى على رأسها نتائج العلم. يساعد على رسوخ هذا الواقع تعايش جميع أنماط المجتمعات بدائية وزراعية وصناعية في المجتمع المسلم الواحد. لكن ما يساعد عليه أكثر هو رسوخ صورة الماضي التقليدي الماضوي الذي يسكن الوعي المسلم. قد تتعدد أنواع المناقشة لكنها جميعاً بمحتوى واحد هو المحتوى التربوي الأصولي، وبمنهج واحد: منهج المناظرة.

قد نكتفي باللاتاريخانية ووضعية العلم، رغم أن الأمثلة كثيرة تشمل كل القضايا الكبرى المتعلقة بالتنافر بين الحداثة والتقليد، والمشترك بينها جميعاً هو محاربة الثقافة النقدية من قبلهما معاً، من قبل الدولة المسلمة والتنظيمات الأصولية، تعتبر هذه الأخيرة الحداثة عدوتها الأولى وتقرنها بالموقف من الغرب الذي تكفره بسهولة وتكفر معه كل الحداثيين المحليين أياً كانت خياراتهم الأيديولوجية ومناهجهم العلمية وانتماءاتهم الفلسفية. أما الدولة فتحاربهم بأسلوبها التلفيقي واستبقائها الجماهير الواسعة في وضعها الفكر ي الثابت ملتفة على كل ما هو حداثي ومعللة موقفها بحالة التأخر التاريخي التي يوجد فيها المجتمع الذي هو تحت إمرتها.

من هنا يتبين أن معركة الحداثيين هي أحوج ما تكون إلى نقد كل شيء ، نقد التأويلات التقليدية للدين لأنها تغيب التاريخ والزمن. هي بكل بساطة تنتمي إلى تصور للإنسان، وفهم للزمن، وإدراك للمكان، واستيعاب للعلم، وتبنٍّ للدعوى والأدلوجة من زاوية غدت عديمة الوجود الموضوعي. وما يهيمن عليها هو وعي ذاتي منفصم ومريض. لكن هل يكفي هذا النقد؟ لا يمكن أن تكتمل هذه الآفاق للنقد إلا بنقد صارم للنزعات الظاهرية النصية المعاصرة التي تتشبث بها الأصوليات المعاصرة، والنزعات التلفيقية التي تتبناها الدول المسلمة، وما يرتبط بها من تنظيمات. ولا يفيد هذا العمل إذا بقي انتقائياً ، أو يمارس نفس أسلوب ترسيخ الأصول بقراءات تنهج مناهج شتى بما فيها بعض التوجهات التقدمية التي تعضد ضمنياً النتائج الفكرية للأصولية التمامية وأصولية الدولة التلفيقية لا مهرب إذا من التسلح بمناهج العلم الحديثة في العلوم البحثية والعلوم الإنسانية وتوظيفها في بحث ودراسة كل شيء، وتغليب قيمها في كل المجالات بما في ذلك نقد الفكر الظاهري الديني. لقد جاءت العولمة لتقوي صواب هذا الخيار. تكونت في المجتمعات المسلمة طبقات عصرية، لكنها لم تقطع بعد مع النهج التقليدي، والفكر الأصولي حتى وهي تعارض معارضة شديدة تنظيمات وقيم الأصولية وبتعبير آخر إن الانقلابات الاجتماعية التي عرفها ويعرفها المجتمع المسلم لم

تزعزع بنية التفكير الأصلية، ولا حالة التأخر في تكوين فكر نقدي شامل، هذا بالرغم من التقدم الهائل الذي حصل في مجالات هذا النقد وخاصة على المستويات الفكرية والأدبية والفلسفية والأيديولوجية.

نقول "تقدم هائل" بالمقابلة مع وضعين متجاذبين ومتنافرين معاً. إذا رجعنا إلى القرن الماضي، (القرن العشرين) نجد أن ما حققه المفكر.. والأديب.. والفيلسوف والفنان والموسيقى والرسام .. والمؤرخ والسوسيولوجي.. والسيكولوجي.. والناقد.. من أي صنف كان هذا الناقد الحداثي، وحتى تنظيم الدولة نفسها والتنظيمات السياسية والنقابة والجمعوية والثقافية والعلمية، نقول إن ما حققناه جدير بالاعتبار بل وبنوع من الثقة في أن ما يمكن تحقيقه استقبالا لهو مبعث على الأمل والتفاؤل حتى في ظل العولمة الكاسحة، وخاصة في ظل العولمة الكاسحة، وخاصة في ظل الهيمنة المؤقتة للثقافة الأصولية . هذا وضع وهو كما هو. أما الوضع الثاني فهو حالة الجذب والانجذاب الجبارين إلى مستقبل آخر. إنه هو الذي يجعلنا لا ننظر إلا لماماً، ولا نعي إلا قليلاً أهمية ما حققه آباؤنا الأقربون في القرن العشرين في كل المجالات التي أشرت إليها. إننا ننفر من الماضي الأبعد لكننا نخطيء حين نخلط بين جميع لحظات الماضي. هذا ما تتوخّاه الأصولية التمامية: اعتبار كل اللحظات منبوذة باستثناء اللحظة الخلافتية الراشدة. وهي نجحت إلى أبعد في أنها جعلت وعي المسلم مسكوناً بلحظة ذهبية

لا فائدة ولا نفع ولا إمكانية لاسترجاعها. إن الفكر الجدلي وحده يملك القدرة على الكشف عن عناصر التنافر والتجاذب هين، وعن آثار أفعال كل طرف فيها، سواء كان من الحداثيين المنجذبين إلى المستقبل الكامن والذي هو قيد القبض عليه بالإرادة والبحث والنقد والعمل المتضافر لكل التخصصات، ولتثوير قيم التعليم والثقافة وفي أساليبها ومضامينها، أو كان من الأصوليين المنجذبين إلى الماضي الذهبي الماضي الذهبي الذي يسيطر على فكر ومنهج الظن الغالب على روحهم. لكن ما يرغب فيه الأصولي ليس هذا فقط. إنه يجتهد كثيراً في تحطيم آثار الثورة الثقافية العظيمة التي حققها المؤلفون الحداثيون في القرن العشرين، تقريباً في جميع الدول المسلمة. إذ كيف لا يفعلون وآثار المفكرين الوضعيين والماركسيين والتاريخانيين والنفسانيين والسوسيولوجيين والنقاد والأدباء والمؤرخين المجددين والفلاسفة هي ما شكل ويشكل تراثاً عربياً مسلماً ومسيحياً جديداً ينبغي أن تستمر أعمال الحداثيين الراهنين في استعادة أسئلته والسير في مجمل توجهاتها باختلافاته وتعدد رؤاه وفتحه السبل للرأي والرأي المختلف، ولبناء المعرفة بالعلم. خاصةً وأن بعضها ما يزال يفعل فينا كل أفاعيله، مثل أعمال عبدالله العروي وعبدالكبير الخطيبي ومحمد أركون وهشام جعيط وقسنطين زريق وإدوارد سعيد وهشام شرابي وعزيز العظمة وعلى زيعور وعلى حرب وأدونيس واللعبي...هذا في الفكر والعلوم ، أما في المسرح والسينما والموسيقى والفنون، فقد تحقق

الكثير، وهذا وذاك هو مـا ينبغي أن يظل أرضيـة الانطلاق لجـعل الحداثة باسـتمرارها فـي النقد تنتصـر على الفكر الجامـد، والنزعة الماضوية، والمـناهج التلفيـقية، وتجـعل المجتـمع المسلم في كل دولة تخصه ينطلق انطلاقةجديدة.

إن حظنا كامن في أن الحداثيين اليوم لا ينطلقون من أرضيات ضعيـفة. على العكس، إن ما يتوفـر لدينا اليوم من أعمال يـشجعنا كثيـراً على المضي في الطريق التي رسم معالمها الكبرى والأسـاسية أمثال الـعروي الذي يشكل لدينا نموذجاً شديد العـمق، قوى الأثر في تمثل أرقى المناهج لدراسـة القضـايا وبحثـها من زاوية مـا شغل كل تفكيره إجمالاً وتفصيلاً ، وهو الحداثة. لمزيد من الوضوح لابد من القول إن المـنطلق في لحظة العولمة لا يكون من نقـد فكر "سلوة الأنفاس" [١] بل من إنجازات "الإيديولوجـية العربية المعـاصر" [٢]. ما أحدَّ الفـرق، وأوسعة ؟كيف يمكن نسيان حدثها ككتّـاب دفعنا ويدفـعنا باسـتـمـرار إلى تبني المنهج الـصائـب في الوقت الراهن لتحليل قضايا الثقافـية؟ وبناء المواقف الأكثر قرباً إلى فائدة الدولة والمجتمع، والتطلعـات الأكثر توافقاً مع توجـه التاريخ. لقد توارت القـضايـا التي كانت تشـغل الحـداثيين الأوائل إلى الوراء. اندحـر النظام العالمي الثنائي الـقطبية، وحل محله القطب الأوحـد. وتحول

(١) محمد جعفر الكتاني، سلوة الأنفاس، انظر تعليق ومناقشة العروي، نفس المرجع.

(٢) العروي ، نفس المرجع.

النظام الاقتصادي العالمي من صراع بين الاقتصادات الوطنية لدول الجنوب والتروستات المرتبطة بالإمبراياليات المرتبطة بالإمبرياليات الأميريكو - غربية إلى مجرد صراع من أجل البقاء. هكذا انهارت المنظمات الجهوية والقاربة الدولية، وانهارت معها حتى سلطة الأمم المتحدة المعنوية، وغدا الحاكم الوحيد للعالم كله هو مجلس الأمن الذي تحول بدوره إلى برلمان مصغر يشرعن به القطب الوحيد، الذي هو الولايات المتحدة الأمريكية - قراراته التي ينفذها بمساندة جزئية أو كلية من الدول الأوروبية اليابانية. وضمن كل هذا انتهت مشاريع الوحدة والتحرر وحلم الاشتراكية بكل نزعاتها الإنسانية إلى ما يحتم إعادة النظر في كل الأنساق والتصورات. ومع هذا كله ما زال الحديث عن الشيخ واللبرالي والتقني، وكذلك تحليل الموقف من الطبيعة والعلم، والمصلح المتشبث بلغة التقرير، أو المحافظ المتشبّث بتزمت الفكر الجامد، كل هذه القضايا ما تزال مطروحة بحدة أكبر وإن كان شكل المناقشة ومضمونها قد تغير، بتغير الطموحات الجديدة، الروحية منها والمادية، المحلية والإنسانية. هكذا فإن الروح النقدية التي تدعونا إليها روح "الإيديولوجيا العربية المعاصرة" ، في وقت العولمة نفسه . ليس فكرها اليوم هو المستدعي، بل ضمنياتها . وهذا هو النهج النقدي المطلوب.

إن الفرق بين جيل العروي الحداثي، والجيل الراهن هو أن خصوم فكر العروي من التقليديين أياً كان توجههم كانوا على غير

اطلاع بالعلوم الحديثة، والحال أن أقطاب الأصولية تناقش الحداثة من زاويتين، زاوية سياسية مصلحية، وزاوية معرفية تنطلق من اطلاع معتبر على العلوم الحديثة. كان التقليديون السابقون يدافعون عن الفكر السحري من منطلق عقائدي ينتمي إلى نظام فكري لم يكن معقولاً بالنسبة إليهم تجاوزه، لأنه كان يملك في نظرهم قدراته التفسيرية للحوادث والوقائع والظواهر والمستجدات. وكانت القاعدة المادية والاجتماعية تساوق تماماً مع هذا التوجه. وليس هذا شأن التقليديين الأصوليين المعاصرين، حتى وإن كان فهم التاريخ لدى أقطابهم ما زال يؤمن بالقدرة الخارقة للإيحاء في المنام الذي يبشر القطب بالانتصارات الاستقبالية الوهمية على من يعتبرهم أهل الكفر واعداء الملة من الغرب ومن الحداثيين المحليين. من نفس المنظومة الفكرية شكل التقليديون المحافظون السابقون موقفين متعارضين: موقف عاندوا به الاستعمار، وموقف وافقوا به نظام الدولة المستحدث. أما التقليديون المعاصرون فقد استخرجوا من نفس تلك المنظومة أفكاراً مغايرة حددوا بها موقفاً واحدا ضد الجميع، ضد الغرب، وضد من يتبنى منطق الحضارة العصرية. هذه هي الفروق الأساسية التي يتعين أن يعني بها النقد الحداثي المعاصر: كان التقليديون السابقون غير مرتبطين سوى بضرورة قصوى هي إبقاء المجتمع على تقليديته. هكذا اعتبر البعض منهم أنه لا ضرورة إلى الاجتهاد إذا كان يقود إلى الكفر. أما التقليديون الأصوليون المعاصرون فهم

ينطلقـون من مشـروع يقيـمون من أجله مـا يسمـونه في مخـتلف تنظيـماتهم "الـدعوة" . والمشـروع هو بناء دولة الخـلافة الرجـعيـة المضامين، والمستـحيلة التحقق. وهم لا يرفضون اجـتهاد الحداثيين أو غير الحداثيين بل يرفضـون الحداثة مشروعاً ودولة وفكراً وعلماً وقيـما وارتبـاطات. وإذا لم يعمل النقـد الحداثي نصب عمـله مثل هذا الأفق، فإنه يكون إلى الإخـفاق أقرب، إخفاق يمـاثل الإخفاق الذي عـرفتـه الأصـولية والتي عـجـزت عن القـيام بإصـلاح ديني راديكالي فـعوضـته بتكرار مـقولة كـفر الغـرب العلمانـي، وإلحاد الحداثيين. ما هزم السلفـية المناوئة للاستعمار هو تشـبثها بما يرسخ الفكر الخرافي، وما سـيهزم الأصولية هو تشبثـها بما يرسخ أدلوجة ماضـوية غير مسـتقاة من الفكر العصـري، ومنتجـات العلوم. أما الدولة فبـتبنيـها للتوفـيقيـة في المسلك السياسـي والفكري، وبعدم قدرتها على الحسم في الاختيار، فإنها تطيل آماد التأخر التاريخي ، والتخلف الاجـتماعي، والارتباط الاقـتصادي الذي لا يقود حـتما إلى إقامـة العدل، وذلك بسـبب التشبث بمنهج الحكـم المطلق حتى في حالات تبني الديمقراطية. ويظهر هذا من خلال آليتين: آلية إقبار الحركات الحداثية السياسية والثقافية وتعويضها بتنظيمات مصطنعة هي ليست أدوات اجتماعية متأصلة من المجتمع بقدر ما هي أدوات سيـاسيـة طيعـة حريـصة على أن يمارس الحكم بشكل ديمقـراطي استهلاكي، وبمضـمون يخلص لجوهر الحكم المطلق، أي أن الدولة لا تبني ديمقـراطيـة ترتكز على منطق الديمقـراطية كـمـا هو تعاقـد

اجتماعي وقانوني، بل تبني ديمقراطية تعتمد على التغليط والإيهام والشحن الدعائي وذلك من أجل إقصاء مضمون وآليات ونتائج الديمقراطية القائمة على مفهوم الكيان الاجتماعي الذي "يحاور ويناقش ويصوت في شؤون الجماعة مقيدا فقط ببنود الميثاق الاجتماعي الضمني الذي يضبط وسائل الاستمرار والتقدم والسعادة للجميع" [١]. فكأن الدولة تحرص على أن تبقى وفية للجوهر القديم بالشكل الحديث. الجوهر القديم هو نبذ الديمقراطية "الكافرة" لأنها ليست "شورى" . هذا ما يقودها إلى ممارسة الحكم بالشكل الديمقراطي وبالمحتوى الذي يعرف للحكم المطلق. أما "الشورى" فهي بشهادات الفقهاء وتنظيرات الأصوليين وحتى اجتهادات أهل الحديث فلا ترتكز سوى على آراء "أهل الحل والعقد، أي أهل العلم والدين". وبتعبير أكثر بساطة إن الدولة في الإسلام تخلص أكثر ما تخلص في الزمن الراهن، كما في الماضي لفكرة محمد عبده، وهو أفضل مصلح تقليدي، الداعية إلى إقامة حكم المستبد العادل، وذلك بسبب انتشار الجهل. لكن كيف يمكن الحديث عن عدل وجهل؟!

لا يمكن للنقد، أمام هذه التصورات، سوى أن يفكك أسسها، ويثبت عدم توافقها مع أي منطلق للفكر وللدولة. لكن من أجل ذلك، لابد من الكف عن إشاعة الفكر التقليدي، وإلغاء مناهج

(١) العروي، نفسه ، ص . ٥٣ .

التكييف الفكري والسياسي وترويض الإعلام العصري. وهو ما يتعين أن تهتم به الأبحاث والدراسات في الجامعات وخارجها من أجل التنشيط الفكري والثقافي والجمعوي والسياسي.

أين يكمن مصدر قوة الإيديولوجية الأصولية. سواء كما تمارسها تيارات الأصولية التمامية، أو كما تصرفها الدولة الإسلامية التي تتبنى النزعات التوفيقية؟ من الواضح أن التجربة التاريخية للشعوب الإسلامية، توجد وراء هذه القوة. فكل الناس يرددون الفكر ذاته الذي تكرره الأصولية التمامية على مسامعهم. وهو ما يعني أن النقد مطالب بالكشف عن مفترضات الفكر الأصولي، وإبراز منهجه القائم على كمال الحقيقة. والإشكال أن الفكر الذي يتبنى مواقف اجتماعية وسياسية مغايرة تماماً للمواقف الأصولية، ويتبنى مساراً تقدمياً، يعمد هو الآخر لنفس المنهج بالرغم من تعديله. وهو ما يقود إلى ترسيخ أكثر لفكر التجربة التاريخية التي عاشتها الشعوب المسلمة خلال حقب طويلة من الزمن المتميزة بالتحجر الفكري. وهكذا فإن التنظيمات السياسية التي تباشر العمل السياسي، لا تواجه هذا المنهج، ولا تحاربه بكيفية صريحة ومكشوفة، ولا تدخل معه في صراع. والسبب أن عملها السياسي يجري وسط معطيات الفكر التقليدي المتحجر والسائد في المجتمع المسلم. هذا جانب حساس، يستدعي النقد الحداثي ليدرسه بعمق، وخاصة في المراكز التي يغلب فيها الفكر الأصولي. لابد أن نلاحظ أن الطبعة الأولى لكتاب "العرب والفكر التاريخي"

لعبد الله العروي صدرت عام ١٩٧٣ . تضمن الكتاب دعوة لممارسة هذا النقد. ولقد مر الآن ما يقرب من ثلاثين سنة. فهل تغير دواعي هذا النداء الذي يقول فيه العروي: "إذا أردنا أن نعطي فعالية لعملنا الجماعي، وإبداعية حقيقية لممارستها السياسية والثقافية فلابد من ثورة ثقافية، تعم المجتمع بجميع فئاته، وتغلب المنهج الحديث في الصورة التي ظهر بها في بقعة معينة من العالم، لا في ثوب مستعار من الماضي. هذه الثورة ما زالت في جدول الأعمال، لأن العالم من حولنا يؤثر فينا ولا نؤثر فيه ولا أمل لنا في أن نؤثر فيه يوماً إذا انعزلنا فرحين لما لدينا من حقائق لا يفهمها إلا نحن"[1]. الملاحظ أن تلك الدواعي تقوت، ومعها تقوية الأصوليين، وتجذر الفكر الذي يؤمن بثبات حقيقة كاملة يكفي أن تسترشد كل لحظة تاريخية مهما كانت مستجداتها بتوجيهاتها وأحكامها ومنهجها. إن الذي حصل خلال الثلاثين سنة هذه هو أن الفكر التقليدي تحول من مجرد مصدر للشعور بقومية ثقافية ركائزها في الماضي إلى أيديولوجيا ثابتة. ولم يعد السياسيون يحرصون على التخلص من قوتها، بقدر ما أصبحوا مهيئين سلفاً للتعامل مع بنودها وآلياتها. وتحول الحدس الأمي الذي يتعامل به العامة فكراً لدى الداعية الأصولي، ولدى الفاعل السياسي. وعوض أن يعي المثقف عمق الظاهرة الخمينية، والاستبداد الأصولي في الجامعة وفي المجتمع، أصبح يبحث عن أنجح آليات

(١) نفسه، ص. ٣٧.

التوفيق ليقرب معطيات الحداثة من الأيديولوجية الأصولية، متخفيا حينا بفكرة التميز القومي، وحينا آخر بفكرة الأصالة المعاصرة. لقد فشلت الدعوة إلى الخصوصية في مجتمعات بعيدة عن المجتمعات الإسلامية، ثقافة وشخصية، وانحازت تلك المجتمعات إلى منطق الحداثة الصارم لأنه وحده يستجيب لتطور الحياة والوجود والمؤسسات. إن الأمر ليتعلق، فيما يرجع لسيادة الفكر الأصولي، بتلوين الأصولية نفسها بتلاوين مختلفة، من أبرز علاماتها الكف عن التأويل والاجتهاد والركون إلى قراءات للتراث مهما بدت تقدمية فإنها تفي كل الوفاء لما تعيشه الشعوب في وجدانها. والحال أن هذا هو الذي يستدعي التغيير، أي ما يستدعي ثورة ثقافية في زمن كل شيء ينتمي إلى الماضي يصبح معيقاً للتطور وللإقبال على الإسهام في الحضارة الراهنة. إن الفرق الكبير الذي يفصل الشعوب والدول الأوروبية عن الشعوب المسلمة أن كليهما يسخر الأدوات التكنولوجية ووسائل الحضارة الغربية. يسخرها الأوربيون للإبداع في الحاضر، وللمستقبل ولإسعاد الإنسان الأوروبي في الأرض. ويسخرها المسلمون للإبداع في استعادة الماضي. وما على المتتبع سوى النظر في الموضوعات الغالبة في المنتديات والمجالس العلمية مؤسسات ترويج الإنتاج الثقافي... سيهاله الأمر في البداية ، إلى درجة أن الإنسان العادي المسلم لم يعد قادراً على تكوين أحكامه سوى بأن ينهل من مقولات تقليدية من الماضي. وهو وضع يفسر إلى أبعد

حد كيف يتم تحوير العلاقات مع الواقع لتصبح علاقات وجود غير واقعي. يسخط الإنسان المسلم على الأوضاع التي يعيشها فيلعن الواقع ويستجلب الرضى في تخيل نماذج الماضي التي يجدها زاهية في ذهنه، مدرارة لسعادة متوهمة. هذا في حين أن الفرد الذي يقاوم الحداثة من أجل أن يسود هو فرد مسؤول، وليس الفرد بالنسبة للحداثة هو الانتماء إلى الفعل الجماعي السياسي والثقافي غير الشمولي، ذلك الذي يؤدي إليه التنظيم السياسي التمثيلي لأنه الوحيد الذي تنتج عنه قيم المحاسبة، وهو الوحيد الذي يقاوم النزعات الشمولية سواء كانت أصولية أو نزعات ثقافية عولمية إقصائية. إنهما معاً، النزعة الثقافية العولمية كما مورست خاصة في عهد الجمهوريين في سياسة البيت الأبيض الأمريكي، أو كما تمارسها الأصولية العولمية بجميع ينابيعها الدينية الإسلاموية والمسيحوية واليهودية يقفان موقفاً يناقض الفكر الحداثي في جوهره، وذلك بإلغائهما الفاعلية الفردية المسؤولة، والتنوع الثقافي البشري. وما يسقط في أخطاء هؤلاء جميعاً هو الحرص على إلغاء التاريخ. كلاهما يقبل تاريخاً ويرفض آخر. يقبل الأصولي بالنموذج الذهبي لمثال حي في الماضي، ميت في الحاضر. لكن في المقابل ترفض النزعة الهيمنية للثقافة العولمية الأمريكية التاريخ كتجاذب وتفاعل بين الحضارات المتعددة والتي من المنطقي أن يغني بعضها الآخر. كلاهما يعتبر الجميع على خطأ، وهو وحدة مالك الحقيقة. تلك الحقيقة اكتملت عند

الأصولي في لحظة من الزمن ينبغي أن تستمر في محاصرة عقل الإنسان وإبداعيته. وهذه الحقيقة العولمية اكتملت عند العولمي بسيطرة القوة العسكرية المستبدة، والقوة الاقتصادية الطاغية، والهيمنة الإعلامية والثقافية لأمريكا الجمهورية، وصار إلغاء القطبيات المنافسة وتعويضها بالقطب الواحد والوحيد هو المصدر الأوحد لديها لكمال الحقيقة تلك. بهاتين الصورتين يتم إلغاء البعد التاريخي للواقع الحي. وهو إلغاء ليس عديم الوعي بالتاريخ، لكنه عديم الوعي بعمقه وأثره في تشكل المقاومة الثقافية والفكرية للحداثة. يعيش الأصولي نتيجة هذا الإلغاء في إتباعيته للأصل - المثال. ويعيش العولمي المستقوي بأسلحة التدمير العسكرية وأسلحة استبداد القوة السياسية الطغيانية، نتيجته في الاحتواء والقسر والمحو للآخر ولكل مخالف حتى إن كان هذا المخالف ينتمي لنفس البنية الثقافية العامة وتتعمق هذه المشكلة المعقدة حتى تضطلع الدولة بدور الذي يجسد التبعيتين معاً: يمارس منطق الأصولية بترسيخه التقليد من أجل المحافظة على وجدان الجماهير العريضة المتبنية بعواطفها لإيديولوجية التقليد: ثم يمارس الخضوع لآلة القوة والطغيان العولمي.

لكن التصور الأهم الناتج عن هذين التطرفين، تطرف الأصولية وتطرف النزعة العولمية العسكرية، هو العمل على إلغاء حقيقة كثيراً ما أكدت عليها المدرسة الماركسية، مستقية إياها من تجارب تاريخ البشرية، ولها علاقة متينة بمقولة الفرد المسؤول، وهي القائلة بأن الإنسان هو صانع التاريخ.

في الأصولية كما في العولموية العسكرية الأمريكية ينتفي جوهر الإنسان، وبالأخص كونه فرداً يعي وجوده ويعي بالنتيجة مسؤوليته في تحويلٍ الواقع باتجاه تحقيق النفع العام، أو تحقيق المصالح المشتركة بسنّه نظماً متعاقداً عليها. إن الوعي بالوجود الفردي الحر، والوعي بالمسئولية فيه، هو خضوع لقانون تطور التاريخ نفسه. ينحل الأصولي في شخصيات تاريخية. وينحل العولمي العسكري الأمريكي في نموذج ثقافي منبثق من لحظة هي مجرد لحظة في سلسلة أحداث التاريخ المتطورة. إن ما لا يتمثلانه هو صيرورة الحقيقة فيعوضاها بكمالها المفترض. لذلك فإن كليهما يرى ذاته هي الخير المطلق، وما عداه هو الشر المطلق. والحق أن كليهما ينفيان الإنسان ككل، وكثقافة خاصة محددة في صيرورة مكان.

ليس ما نذهب إليه هنا تفتح على النقد الحداثي كفكر أجنبي عن الذات، ولا هو انغلاق تجاه الثقافة المرتبطة بما يسمى الهوية. إن ما يمليه أساساً هو الجدلية القائمة بين واقع مادي وصيرورة فكرية نابعة من الإيمان بوحدة الجنس البشري وبغناه الثقافي، وثرائه الحضاري، وتفاعله الفكري. ولا يمكن لأي روح نقدية أن تغفل هذه الحقائق، لأنها من صلب التطور العام لحياة الشعوب. وهذا ما يفسر تلاقي حداثيي العالم الإسلامي بحداثيي الغرب في اتخاذ نفس المواقف إزاء كبرى القضايا التي تشغل البشرية، وتلاقي أصوليي العالم في الصدور عن نفس الجواهر الفكرية التي ينطلقون منها في تحديد مواقفهم من الآخر.

أين يكمن خطأ هؤلاء وأولئك ؟ لابد أنه راجع إلى أنهم يفكرون في الإنسان بواسطة نماذجهم. يفكر بالتقليد عند الأصولي، ويفكر بالنموذج الهيمني عند داعية العولمة الذي لا يرى التقدم والحرية ممكنين إلا بخضوع الكل لنظامه. يصبح التقليد قوة سالبة للإنسان. وتصبح النزعة العولموية سالبة للإرادة . كلاهما يخلق لدى المتلقي رد فعل سلبي لأن هذا المتلقي يدرك على التو أنه ليس معنياً إلا كأداة للخضوع لنموذج جاهز لا دخل له لا في بنائه ولا في تشكّله التدريجي. إن فكرين طوباويين يؤسسان في الحالتين بناء على أوهام. وهْمُ الأصوليين يكمن في أنهم قادرون، فقط بالاستناد إلى وجدان الجماهير على كسب سياسي، وتحوير ثقافي للواقع. ووهم العولميين يكمن تحديدا في أن القوة العسكرية، والهيمنة المطلقة لنظامهم الاقتصادي، كافيان لجعل الإنسان المسلم يتقبل تسلطهم. ينسى الأصوليون تنافر المصالح الذي يحرك الفئات والطبقات ويجعلها تواجه الواقع الحي ليس بالنموذج الماضوي، هذا النموذج الذي يمثل الضعف كل الضعف من أجل حل مشكلاتهم اليومية. وينسى أصحاب الهيمنة العولمية العسكرية والسياسية والاقتصادية أن الإنسان المحلي تسكنه تصورات عن الغرب الاستعماري، وهي تشكل وعيه الفاعل، مثلما ينسى أن هيمنته على الآخرين تخلق ردود أفعال داخل مجتمعه، معارضة، قد تؤدي إلى العصف بنظامه في المستقبل. هذا هو عمق التاريخ، فكيف يمكن الهروب منه.

فعوض أن تدرك الدولة في المجتمعات الإسلامية هذا البعد، وتخلق أجواء الحرية الفكرية والثقافية وتساعد بأقصى حد على تنمية البحث العلمي والثقافي، فإنها تسلم بالنموذجين: على المستوى الثقافي ترسخ فكر الأصولية التمامية وتوسع مجالات أنشطتها، وعلى المستوى السياسي تتفاعل إيجابياً مع أطروحات الهيمنة العولمية الأميريكية الجمهورية، في الداخل تحاصر الحداثيين. ومع الخارج تسهم بقبول فتات الصدقات (بضعة رساميل لا تغني من تأثر اقتصادي، ولا من تخلف وخصائص اجتماعي) في ترسيخ قوة العولمة المهيمنة الأمريكية الجمهورية وحلفائها.

تلك هي الصورة التي بدأ التآلف معها منذ أزمة إحدى عشر شبتمبر ٢٠٠١ على إثر الأحداث الإرهابية الشنيعة التي عبأت الشعب الأمريكي وكافة شعوب الأرض ضد الإسلام والمسلمين، وهما معا بريئان من تلك الجرائم القذرة.

مخاطر الخلط والحداثة

يتبين لنا في الفقرات السابقة أن الأطروحة الأساسية على المستوى العلمي بالنسبة للحداثة هي النقد. إنه المنهج الوحيد لمواجهة كل أصناف الغلو داخل المجتمعات الإسلامية، والتطرف في القطب العولمي الوحيد.

ولعل أهل ما يستدعي النقد الحداثي هو الكشف عن الدعاوي

والغايات من الخلط الذي يصيب المفاهيم. ذلك أن أخطر ما يؤدي إلى الفوضى الفكرية، والطغيان السياسي والعسكري هو التوظيف الماكر للمفاهيم. ومن اليسير الوقوف على العديد من المفاهيم التي تستعمل بدعوى معينة، وبغايات محددة. لكن لا الدعوى معلنة، ولا الغايات الحقيقية مصرح بها. هذا ما حصل بعيد الأحداث الشنيعة التي ضربت أمن واستقرار الشعب الأمريكي في أرضه. وعوض أن تحرص الدوائر على فهم ما جرى، سارت في طريق عولمة الإسلاموية. هكذا أشاعت نتائج الخلط الفكري حول أهم عناصر في هذا المخاض. ويتعلق الأمر بمفهوم "الإسلام" (1) ومفهوم "المقاومة"، ومفهوم "الإرهاب" ومفهوم "الحوار" ، ومفهوم "التسامح" ، ومفهوم "التنمية"

حملت تلك المفاهيم بدلالات مخلوطة أصلاً، والهدف هو تمرير المشاريع الاقتصادية والاستراتيجية - العسكرية للهيمنة العولمية الأمريكية الجمهورية. ومن المؤكد أن المفهوم الأكثر مغالطة هو مفهوم "الإسلام". لا يقدم إلى العموم، ولا إلى الطلبة، والا

(1) عد إلى المناقشات التي عنت بها الصحافة المغربية، والعربية بخصوص الأحداث الإرهابية التي ضربت مدينة الدار البيضاء المغربية في ١٦ مايو ٢٠٠٣، ونفس المناقشات بخصوص وقائع الجرائم التي ضربت السعودية. لنلاحظ أن الأصولية الغيبية التي تؤمن بما تسميه" القومة" ترفض رفضاً مطلقاً هذه الأفعال.. لكنها لا تعي أن فكرها يقود ضمنياً إلى الانشغال العاطفي والفكري بطقوسها. انظر مثلا ما نشرته جريدة الصحيفة المغربية في عنوانها الرئيسي الذي نجزه صحفيها أنس مزور، عدد ٢٢-٢٨ دجنبر ٢٠٠٤ . بخصوص المفاهيم المذكورة عد إلى مقدمة هذا الكتاب.

إلى البـاحـثين الشبـاب، وفي الإعـلام، على أنـه دين عـاد ككل الأديان. ولا يفـهم كحضـارة هي من الشـموخ بحيـث لا أحد من المتعـاطفين والخصوم معـاً يقدر على نفي الأهميـة البالغة، بالنسـبة لتـاريخ البشـرية، للطابع الحـضـاري والعلمي لها، بمـعناه الثقـافي العام. ها هنا يتحدث الهيمنيـون المؤمنون بضرورة الاستفراد بأقدار الإنسانيـة، عن "دعوة الإسلام". إنها صـورة مضحكة. وهي تشـبه تعبير المثقـفين في بلدان الجنوب، حداثيين وأصـوليين، عن "عودة الاستعمار". يختـزل الأصولي التمامي الإسلام في الماضي، ويركز على فـهم ظاهر لـلنص فـيحـول الإسـلام إلى مـعـركـة من أجل الحجـاب، وتعدد الزوجـات، وخضـوع المرأة للذين هم قـوامون، وضرورة الإيمـان بأن الإسلام هو المنتـصر النهـائي. على من؟ على الكفـار ! من هـم الكفـار، وأين يوجـدون؟ إنهم كـل الذين لا يخضعون لمنطق الأصولية التمامية في كـل بقاع الأرض. ويختزل العـولمي الهيـمني الإسلام في لحـظة من لحظات النزاع الدولي بين المسلمين والصليـبيين . فـيحـول الإسلام إلى مـقولات "الجـهاد" ، و"تخلف النـظرة إلى المرأة" ، و"تخلف النظـرة إلى الغـيـر". ويرى العـولمي المسـتبـد اللاحـداثي أن النمـوذج الأمـريكي هو الذي سينتـصر! على من؟ على جـميع سكان الأرض سـواء قبلوا أو لم يقبلوا بـالنموذج الأمريكي في الحـياة. كـلاهما يصبح عـلى قناعة غـريبـة مفـادها أن عـقـلا مـا ، عقل الأصـولي، أو عـقل العـولمي

العسكري الأمريكي، هو ما سيحل في الوجود البشري. وهي فكرة لا تعي أنها تخلص لجوهر فلسفي غريب، لكن يتم تحويله وتحويره نظرا لقوة الاستلاب الذي يعاني منه الغلو الإسلاموي، والتطرف الهيمني الأمريكي الجمهوري. ويمس التحوير، غير الواعي، مقولة حلول العقل المطلق في الطبيعة. إن الإنسان في منظور هذين التطرفين ناقص، ولن يصبح كاملاً إلا بالتجسيد لعقل الأصولي، بالنسبة للأصولي، أو عقل العولمي، بالنسبة للعولمي. هل هي عودة فكرة تجسيد الرب القديمة؟ بكيفية لا واعية هذا ما يجري عند هؤلاء الغلاة والمتطرفين من الجانبين.

من الملاحظ أن الخلط في المفاهيم يؤدي حتماً إلى تصورات مغلوطة أحياناً تكون غير مقصودة، وأحياناً أخرى تكون مقصودة بوعي. ولكن الخلط لا ينتج دائما عن وعي، إذ قد يصدر عن سوء فهم، وفي الغالب عن سوء تأويل. فما يزال الغربيون الاستراتيجيون أي أصحاب تصريف السياسة في العالم، يحملون نفس الوعي الذي كان سائداً لدى أجدادهم عن "الإسلام". يقول جان غيتون Jean Guitton : " تمثل الأصولية المسلمة قضية خطيرة جداً ذلك أن البلدان المسلمة التي هي مناوئة جداً للمسيحية سينشرون الرعب. ومن المؤكد أن العصر الذي سنلجه لن يكون عصراً سهلاً. لذلك فإنه سيكون للكنيسة الكاثوليكية دور رئيسي

في ق . XXI لأنه سيتعين عليها أن تحارب الأصولية المسلمة"(١).
هكذا يتم الخلط في حين أن الإسلام الثقافي تطور كثيراً، وخاصة في القرن العشرين. إن مسلمي اليوم لا يحملون لمعنى الحرية نفس الدلالة التي كان أجدادهم في القرن التاسع عشر، وما قبله ، يعطونها لمفهوم "الحرية" مثلاً، ولا لمفهوم "الدولة" ولا لمفهوم "الديمقراطية" اعتبر المسلمون معنى الحرية عند الغربيين لصيقاً بمعنى غير إلهي، وقابلوه بمعنى الحرية الذي يستعمل في تضاد مع العبودية والرق (٢). وبنفس المنطق نظروا إلى الدولة والديمقراطية.
جزء من الغرب، وهو الجزء الفاعل، ينظر إلى الإسلام نظرة الصليبيين القدامى: إنه عدو ينبغي دائماً دحره لأنه في نظر هذا الجزء من الغرب لا يتوافق مع الحضارة سواء في منظورها القديم، أو بمنظورها الحديث. هم لا يتعرفون على الإسلام الثقافي المتنامي، ولا يطلعون على نتائج أعمال مفكّريه الذين يشتغلون بفكرهم في أفق كوني. إن الإسلام الذي يعيه الغربيون من الأصوليين

---

(١) Jean Guitton, "Une recherche de Dieu",Edition du felin, 1996,p.168

مع هذا العلم أن هذا المفكر المسيحي ليس من المتشددين. لكن لنلاحظ أنه لا يميز بين المسلم والإسلاموي، ولا بين الإسلام، والأصولية الإسلاموية، فيسقط في النزعة الأصولية المسيحية التي كان من المفروض أن ينقدها مثلما ينقد الأصولية الإسلامية.

(٢) انظر تحاليل عبدالله العروي للمفهومين، "مفهوم الحرية" ، "مفهوم الدولة" ، كتابان منفصلان، بيروت، ١٩٨١، وانظر كتابه:

Islam et modernite, centre culturel arabe, 2eme edition.

المسيحيين واليهود، والسياسيون المتعصبون. ونحن هنا لا نقصد الدارسين الاستشراقيين . هو الإسلام النصي، . وحتى هذا الإسلام المحمدي صورته مشوَّهةٌ في وعيهم تشوهاً عميقاً.

إن مهمة النقد الحداثي هي أن يقاوم في الاتجاهين. لقد حرص الباحثون والمؤلفون المسلمون الحداثيون الكشف عن القواعد المؤسسة لهذا الخلط في المفاهيم. وهو ما يمثل أعمالاً نقدية حداثية عميقة الأثر . وتقود هذه الأعمال أسماء مثل عبدالله العروي ومحمد أركون وهشام جعيط ونصر حامد أبو زيد، وآخرون. والملاحظ أن كل واحد يعمل في مجال، وضمن أفق مختلف معرفياً وفلسفياً. لكن الملاحظ أيضاً أن نتائج أعمالهم إنما تسير في اتجاه ترسيخ الحداثة، حتى بالنسبة للذين قصروا أعمالهم على الاشتغال على التراث الثقافي الإسلامي من أجل إعادة فهمه وتفسيره وتأويله.

أما الآخرون، أصحاب الاتجاه الظاهري الإسلاموي، فهم لا يناوئون الحداثة بنكران قيمها فقط، بل يسقطون في متاهات "العودة إلى الذات" التي تنفي كما قلنا كل ما هو إيجابي: التاريخ، والعقل، والحرية، والإنسان. لكن هل هم الوحيدون؟ أبداً، إذ يقوى اتجاههم الآخرون من الغرب العولمي الذي يمارس تفاعله مع الإسلام بكيفية سلبية تنتمي الأخرى إلى مقولة "العودة إلى الذات" التي تنفي تعدد الثقافات، وديناميية "الآخر" مثلما تنفي الحرية

والدولة ذات السيادة ، ولا تعترف إلا بصورتها. وهكذا لا ييسر أمر الحداثيين لا هؤلاء ولا أولئك. إن قدر الحداثيين أن يناقشوا الاتجاهين معاً.

كلاهما يخطئ الحداثة، وهو ما ينبغي مقاومته بالفكر والنظر والتنظيم الإقليمي . الجهوي من أجل الدعوى إلى حوار متكافيء. ليس حول حضارات كما كتب ويكتب، لأن الحضارات تتفاعل، وتتكامل، ويكمل بعضها البعض، بل حوار مؤَلَّين يختلفان حول معنى المصلحة. كلاهما يعيش تمزقاً في الوعي، ويناضل إما من أجل استعادة قيم لم يعد موضوعها العملي قائماً، وإما من أجل تسييد قيم مفهومة من زاويتين لمصلحتين متعارضتين. تجديد تأويل تلك القيم المرغوب في استعادتها هو ما يتعين على الفكر الحداثي العميق إعادة تأويلها، بل وتجديدها، وتصحيح الوعي الغربي في شقة السياسي هو مطلبها أيضاً، مطلب كل حداثة إنسانية. وهي معركة قاسية ستطول لأن الغرب السياسي والديني متعصب، والأصولية في تعابيرها المختلفة منغلقة. لذلك فإن الحداثيين يتوفرون على إمكانيات أرقى وأفضل، وأكثر تفهما من الاتجاهين المذكورين لأنسنة العلاقات الثقافية بين مكونات المجموعات البشرية المتنافرة. وفي هذا الأفق ينبغي أن تدخل معركة تصحيح المفاهيم، وإلغاء الخلط الفكري الملتصق بها. وهو ذات الأفق الذي نجتهد للإسهام في مساراته المعقدة والمتعددة.

إن البشرية موزعة إلى مجموعات إنسانية، سياسية، ودينية، وثقافية، ولكنها مدعوة إلى أن تحيا متعايشة كلما انتفت دواعي الطغيان العسكري، والهيمنة الاقتصادية، والتسلط السياسي. لكن في هذا الواقع، أي في هذه الدواعي يكمن الإشكال كله للحداثة. إذ يطرح السؤال التالي: كيف يمكن للفكر الحداثي أن يشكل بنقده للخلط الفكري المقصود السلاح الأقوى لفضح وتعرية الدواعي المغلوطة للنزاع بين تلك المجموعات اللسنية والسياسية والدينية، وبالتالي إيجاد أقوم السبل لإقامة حوار للتعايش بين هذه المجموعات؟ هذا مع العلم أنه لا حوار مع قوة قوى وضعف وضعيف. ولذلك يطرح على الفكر الحداثي أقوى تحد يمكن مواجهته، وهو العمل على معالجة الأجسام القومية المريضة بإبداع أساليب للمقاومة، وعلى رأس هذه الأساليب يكمن الأسلوب الفكري، وهو ما يبقى وظيفة المثقفين التاريخية قائمة شريطة أن يحرصوا على التشبث باستقلاليتهم. إنه لا مندوحة، طبقاً لما تثبته التجارب التاريخية، أن يكون للسلط مثقفوها ومنظِّروها. هذه السلط قد تكون في الحكم، في البيت الأبيض الأمريكي ، أو بالتصاق مع نظام دكتاتوري،أو باقتران نظم سياسية تقليدية. لكن هذه السلط قد تكون لتنظيمات ذات إيديولويجة تحريفية وتتبنى العنف والرعب الذي يطال دائماً الأبرياء وحدهم. والحق أنه بسبب من هذا الواقع، وهذا الوضع ، يصبح مطروحاً دائماً على المثقفين المستقلين مواجهة تنظيرات مثقفي السلط والنظم. إنه يتعين

عليهم أن يواجهوا أخطاء وخلطاً وتحريف التصورات والعقائد، وذلك بتعضيد فكر المغمورين وترويج تصوراتهم ونقدهم، ونقد فكر المشهورين المبتذلين والذين يحظون على نحو لافت بالترويج الإعلامي على النحو الذي عشناه مع تصورات بيرنار ليفيس ، وفوكو ياما، وهنتنغتون.

لكن هناك مهمة مطروحة على ثقافة النقد الحداثي، ولا تتمثل فقط إلى الرجوع لفحص أصول الثقافة الإسلامية والثقافية الغربية، بل النظر أيضاً في التكرار الغريب لنفس الأحداث والوقائع. كيف يمكن أن نفسر أن هذا١ التكرار لا يخضع لمنطق قار؟ لقد نظر إلى ظاهرة الاستعمار مثلاً على أنها راحت إلى غير رجعة، وأن مسألة التبعية التي شكلت قدر الدول التي تحررت من الاستعمارات، أصبحت موضوعاً محسوماً في كونه معيقاً للتقدم القومي. لكننا نعيش الآن، بعد انهيار المنظومة الشيوعية، فوضى تتحكم في رقاب العالم وسياسة مجموعات البشرية.إن الاستعمار الآن يعود، والتبعية اليوم تتقوى وبشكل أكثر إذلالا وحطا من كرامة الثقافات والشعوب، وهو ما يجعل النقد الحداثي يواجه أكثر المآزق التاريخية التي لم يكن بروزها متوقعاً. كيف يمكن تفسير الدراما العربية اليوم، المفجعة والتي أشاعت الفوضى في كل شيء؟ وبقدر ما هي - هذه الوضعية العربية - منذورة، طبقا لما تمليه جميع المؤشرات والتوقعات، لأسوأ المصائر، بقدر ما تستدعي النقد الحداثي النهوض للمواجهة الفكرية، وإعادة تركيب الوعي من جديد.

إن هذا ليس خيارا بل هو ضرورة.

الفصل الرابع

4

الأدلوجة الأصولية التمامية

١- المنطلق

"Et Nous Subimes la Modermite"[١]، بهـذه العـبـارة قـوية الدلالة، تعبر الأصوليـة عن موقفها من الحداثة التي تقـدم كمعاناة: Nous Subimes وليس كقوة تحريرية لطاقات الإنسان. إن الإنسان المسلم العادي والبـسيط يتطلع إليهـا. أما الأصولي فإنه ينظر إليـها من زاوية كونهـا قدراً شقيـاً!. هل تستوحي النبوة؟ هل تسـتوحي القرآن؟ أبداً، إنما تـستوحي مـوقفهـا من اللاتأويل. فتـربط الحداثة بلحظة الاسـتعـمار. وفي هذا الربط ينكشـف أمران: عجـزها أولاً عن فـهم أحـداث التـاريخ، وعـجـزها ثانيـاً عن المنـطق الداخلي للعقيدة الإيمانية. وهي بهذا لا تستوحي من هذه العقيدة إلا التطبيق الشرعي لها. كل من يتـتبع حياة النبي العربي من خـلال السِّيَرَ التي

(١) ياسين . ، مرجع مذكور، الفصول الخاصة بمناقشة الحداثة.

حررت قديماً وحـديثاً ، يكشف أنه كان يستـوحي النماذج الأخرة، ويجادلها تعديلاً أو تغـييرا. لـم يكن له سوى ذلك الموقف الحكمي من عطاءات الآخر. وستبقى قولتـه الرصينة الشهيرة "اطلبوا العلم ولو في الصين" شعـار المسلم الحداثي في كل زمان عـاشه ويعيـشه في ظروف تختلف اختلافات كبيـرة. ماذا عدّل النبي؟ عدّل عقيدة التوحيد الموسـوية -العيسوية، وأعادها إلى أصلها: عـقيدة إبراهيم لكنه لم يغـيـر الجـوهـر، جـوهر الإيمان بإله واحـد. أمـا المجـتـمع وتأسيس الـدولة وتنظيم الثقـافة السائدة يومـئذ ومـؤسساتـها على النحـو الذي كـان ممكنا في تلك الحـقب، فـقد خـضع فـيـه لمنطق التـاريخ، التـاريخ الذي كـانـت تصنعـه تفـاعـلات الأمم والدول والحـضارات المحـيطة سـواء في آسـيـا أو حوض البـحـر الأبيض المتوسط.

هذا بالذات ما يغيب عن إدراك الأصولي. لا يهمنا هنا سوى الآلية التي ترفض الحداثة من زاوية النظر اللاتأويلي عند الأصولي. أما موقفه ومشروعه السياسي فهو مبرر وليس الفكر هو ما ينبغي أن يناقشه فيه، فذلك متروك لصراعات ذوي المشروعات السياسية مع بعضهم البعض، وضد بعضهم البعض. تهمنا تلك الآلية لأنه ليست من صلب العقيدة النبوية، ولا هي ميراث السنة الرسولية. لو كانت اختارت أن تكون هذه الآلية من صميم الاختيار النبوي لقبلت الحداثة كحتمية تاريخية، وأقلبت على إغناءها عوض ربطها بما هو سلبي في المسار التاريخي للإنسان ككل : أي لبروز ظاهرة الاستعمار في هذا المسار. تسقط الأصولية في هذا المنحي العدمي، لأنها تستكين إلى كسل فكر التحجر، أو الفكر اللاتأويلي أي الفكر المناهض للاجتهاد في ربط النصوص بحيثياتها التاريخية، دواعيها وصوارفها الزمانية. قمة بناء هذا الفكر تنظر إلى الاستعمار من زاوية التكفير. ها هنا تنتكس القراءة للتاريخ . وتعيد نفس الإيديولوجيا التي كانت تستعمل لتأطير الجموع . لقد كان صائباً تماماً أن تلجأ الحركات الوطنية المناهضة للاستعمار أن تقدم المستعمرين لتلك الجموع على أنهم مجرد رعاة بقر. لكن الحركات الوطنية كانت واعية أنها توظف مقولة الكفر لمجرد التأطير والشحن والتعبئة. في هذا كان الصدام واضحاً، لأنه بين بنيتين، إحداهما محلية مغتصبة حقوقها بالعنف والاحتلال ، والأخرى غاصبة محتلة خارجة عن القوانين التي تنظم العلائق بين

الأمم. ولكن الحركات الوطنية في ذات الوقت، وهي تستعمل مقولة "الكفار" تبنت الحداثة ومنطقها ومؤسساتها، وما تزال تدافع عن هذا المشروع بمضمون أو بآخر إلى يومنا هذا. وقد تمت استعادة السيادات الوطنية و"عادت" الاستعمارات إلى أوطانها. وبقيت الحداثة وجوداً وإمكاناً تجمع بين الطرفين صراعاً وتفاعلاً وتجاذباً. أما الأصولية فهي تنتمي لذات البنية المحلية، لكنها عوض أن تجادل من داخل مكونات هذه المحرية، تهرب إلى الأمام وتعارض الحداثة بنفس أطروحة الكفر التي لا تجد أي حرج في أن تلصقها بأهاليها ممن لا يتبنون فكرها.

إن الأصولية لا تعني لدى أصحابها العودة إلى "الأصول". ذلك أنها تستعمل "الأصول" استعمالا إيديولوجيا فقط. تعمل على معاندة الاتجاهات الرافضة لتوظيف الدين في السياسة، باستعمال تلك الإيديولوجية. اما الأصول في ذاتها، فهي ليست في مصلحتها، لذلك يلاحظ تشددها في بناء فكرها انطلاقا من أفهام خاصة تعود إلى مرجعين: مرجع من يطابقهم في التفكير من المقامين، سواء كانوا فقهاء أو علماء كلام، أو دعاة. ومرجع نصي ينبني على الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

يحال دائما على هذين المرجعين لإثبات دعوى مناهضتهم الحداثة. وهذا طبيعي، وعادي تماماً، بل ومطلوب إذا سلمنا باختياراتهم الدينية. لكن غير الطبيعي وغير العادي هو أن يفرضوا

فهمهم الخاص لمضامين المرجعين المذكورين . إنهم لا يستحضرون التاريخ ومعطياته المحيطة بالنصوص الدينية. هذا هو منزلقهم الرئيسي إذ يقفزون على كل حقب التطور التي عرفتها شعوب المسلمين، ويدخلون الحاضر في الماضي بكيفية تعسفية، رغبتهم تبقى بالنتيجة إقحام هذا الماضي في الحاضر. لا يرفضون الحداثة التقنية إذ يوظفونها أفضل من كل التيارات الفكرية والسياسية المعارضة لهم. وفي المقابل، يرفضون منطق الحداثة. وبهذا المعنى، يبقى واضحاً أنهم لا يتبنون حقاً الأصول ، بل يتبنون تفسيرهم هم لهذه الأصول. أما الأصوليون الحقيقيون، الإيجابيون، فهم المسلمون الذين يدافعون على ضرورة تبنيٍّ الحداثة من زاوية دعوة النصوص الدينية نفسها ومن زاوية تأويلها الذي يتوافق مع التطور التاريخي للحياة. بماذا يتميز هؤلاء؟ يتميزون بما هو غائب تماما عند الأصوليين التماميين: يقابل رفضهم ربط المعنى بالتاريخ فيما يرجع لقراءاتهم للنصوص القرآنية والنبوية، يقابله رفضهم لربط الحداثة بالمصير الإنساني ككل، يصبح الإسلام عندهم هو إسلام المجاز الوحيد الاتجاه، والحداثة هي الممارسة الاستعمارية. إن الملغى هنا هو الإسلام الثقافي، والإسلام التاريخي أي الإسلام التأويلي، مثلما أن الملغي هو الحداثة الحضارية، والحضارة الإنسانية. لم يوجد في تواريخ الإسلام إسلام واحد. ذلك أن إغناءه بالثقافات المحلية ظل وسيظل ثابتاً من ثوابته. لو لم يكن يمتلك قدرة هائلة على تقبل حريات الشعوب لما تمكن من اختراقها والاستمرار فيها.

الظن عند الأصوليين التماميين هو أن الإسلام وحده غير تلك الشعوب البعيدة عن أصله الجغرافي، أما كون هذه الأخيرة غيرت هي الأخرى الإسلام وأغنته، فهذا ما لا يعونه، ولا يقبلونه إذا وعوه. هذا رغم أن العصور الحالية ذاتها، وما فعلته في المسلمين، كافية للتدليل على أن الناس هنا وهناك وهنالك يفعلون في الإسلام ويؤثرون فيه. كثيرة هي الموضوعات والقضايا والمواقف التي توضح هذا الأمر. فعوض أن تندمج الأصولية التمامية في هذا الاستيعاب الدقيق للجدلية القائمة بين الإسلام والثقافات التي تؤثر فيه ، فإنهم يهربون إلى الأدلوجة والدعوى . هكذا يحولون جوهر ومسار وأبعاد المناقشة. على سبيل المثال. لا الحصر، عوض أن يتسلحوا بالحداثة وفكرها ويشتغلون بمنطقها يحرصون على أدلجة كل أبعاد المناقشة. فتصبح هذه الأخيرة مجرد جدل سطحي يطفح بالعقل مثل عقيدة إيمانية عقيدة علمانية ،إيمان/ إلحاد،إسلام/ غرب،تسليم/ كفر،إلخ ...

هذه آلية الأصولي التمامي.

تنضاف إليها آلية التغليط والإيهام وأحياناً غالبة الديماغوجية. ما هي الحداثة عند الأصولي؟ يجيبنا ساخراً هكذا: "لكي تكون حداثياً يجب أن تثور على المقدس الآلهي"!![١] . من أين يستقي الأصول فهمه هذا؟ من تحليل الدارسين للحداثة؟ يقوم الحداثي

(١) نفسه.

ببتر تحليل متكامل، ويخلص منه تعبيراً مسبوقاً وملحقاً بمقدمات متناسقة ليستخرج منه ما يستجيب لنزع التغليط لديه. لماذا ؟ ليثبت فقط أن الحداثة ليست كفرا ولا هي إيمان. لا علاقة لها بالعقيدة مطلقاً. لكن الأصولية تحرص حرصا شديدا على إيهامنا بأن قضية الحداثة هي قضية الإيمان والكفر . والأصولي يعلم علم اليقين أن قضيتها تتجاوز كليا هذا الطرح، وهي ليست معنية سوى بالإحاطة بشرك الإنسان، سيرورة تطوره، ونزوعه الضرورة إلى حل مشكلاته الاجتماعية والسياسية والأخلاقية.

لكن نزعة التغليط هذه لا تقف عند هذا الحد. ذلك أنها تنزع عن الحداثة عمقها: الحرية. وترى هكذا أن الحداثة هي الدعوى إلى "الفكر الواحدي" كما أنها " تبدأ من جديد بخصوص المعتقدات وأشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي" [1]، أي أن الأصولية تلصق بالحداثة ما هو في الأصل اختيار جوهري في فكر ومنهج هذه الأصولية: التوجه الواحدي المنبني على قاعدة الحجر والوصاية والإقصاء في الفكر، والعنف في السياسة. ليست كل تيارات ومدارس الأصولية دعاة عنف. لكن أفقها جميعاً هو الجهاد، أي ممارسة العنف. وهي تبسط "الحاجة" إليه في سياق إيديولوجية شاملة تقسم الناس جميعاً إلى مسلمين وغير مسلمين، ومؤمنين وغير مؤمنين. ولا تعترف بمواقف أخرى غير هذه.

(١) نفسه ، ص ٤٢

وتتعامل هنا أيضاً بنفس الآلية التي أشرنا إليها. تستحضر هكذا لحظة تاريخية قديمة هي لحظة التأسيس المحمدية. ويصبح المجتمع العربي قبل - الإسلام هو نفسه المجتمع الإنساني كله. لا عقل يملك الاستعداد لتقبل هذا الميل في تفكير الأصولي غير الأصولي.

إن الإله في كل أديان التوحيد والإسلام من بينها كائن غير مادي صفاته متعالية وجودياً عن كل صفات يدركها العقل الإنساني. وما الخلافات في تصور الإله بين اليهودية والمسيحية والإسلام سوى خلافات جزئية ليست لها قيمة فعلية تجري في الواقع، ما دام الإله الواحد الأحد هو المعبود عند جميع معتنقي ديانات التوحيد الثلاثة. وها هنا نستبين التصورات الإسلامية الخاطئة عن الإله، في المسيحية والإله في اليهودية، وكذلك خطأ تصورات اليهود، والمسيحيين عن الله . هي ناتجة كأخطاء عن تأويلات ذات خلفيات إيديولوجية عقائدية. غير أن الأصولي يحول الإله المتعالي كينونة أخرى، جد خاصة. فيرفض هكذا تصور الحداثة حول قيمة المجتمع وأحقيته في أن تصدر عنه قيم تؤول إليه، قيم هي في الحقيقة من ذاته ولذاته.

ونفس الشيء، ينطلق علي موضوعة النبوة . ذلك أن الرسول في الديانات الثلاثة هو واسطة بين الكون البشري والإله، والغاية عقائدية إيمانية بهدف الصلاح . يحمل الملك جبريل الوحي إلي الذين هم مكلفون بإيصاله إلي البشر ، والغاية القصوى هي

تخليص الإنسان من العبودية وفتح طريق الإيمان أمامه.أما تنظيم المجتمع وروابط وعلائقه فهو متروك لصيرورة يتحكم فيها ما هو اجتماعي. إن البعد النبوي يرتبط ارتباطا قويا بعقيدة الجماعة ،أما البعد المجتمعي أشد ما يكون الارتباط بالفاعلية التي يستبقها الإنسان من مقتضيات المجتمع ومستلزمات تطوره المادي . وفي هذا لا تتدخل غير القوانين التي تكشف عنها وعن نظامها ويمكن من تصريفها . لذا لا ترفض الحداثة أي معتقد ديني . ذلك أمر يدخل في صميم إيمان الحداثة بحرية الفرد . غير أنها بحكم توجهها العقلاني الصارم ، ترفض أن يتماهي القدسي بالاجتماعي. المادي هذه حقيقة علي بساطتها يرفضها الوعي الأصولي ولا يري فيها إثباتاً للحرية ، بل إثباتا لعبودية الفرد لحاجته المادية. ومثلما قلنا فإن ما تعارضه الأصولية بهذا المعني هو جوهر الحداثة أي حرية الفرد في أن يكون هو ذاته ، منتظما في مجموعهِ يسهم في وضع تعاقداتها.

وانطلاقا من معارضتها للحرية الفردية خاصة الإنسانية عموما، تعارض وترفض الشكل الذي ترتضيه المجموعة المسلمة لحياتها ككل بما في ذلك حياتها الدينية الإسلامية . إن رفض الحرية هنا لا مبرر له أن كل أصولي يعتبر نفسه خليفة للنبي الذي هو بالضبع خليفة الله فوق الأرض . يقول أحد دعاة الأصولية المحافظة في المغرب ، وهو الدكتور أحمد الريسوني : " ..أن الذي يحمل (..) المشروع الرسالي الإسلامي يعتبر خليفة رسول الله

صلي الله عليه وسلم ، وهي رسالة الله إلي عبادة منذ بعثة محمد ﷺ "[1] لا حرية للفرد سوي أن يكون خليفة الرسول . هذا علي المستوي الوجودي . أما علي المستوي الديني التعبدي البسيط، فإن المسلم الحق ليس هو المسلم العادي بل المسلم الأصولي، يقول نفس الداعية:".. يمكن للمرء أن يميز التدين المتوارث (..) والتدين عند أبناء الحركة الإسلامية وأبناء الصحوة الإسلامية علي العموم". ويوحي الخطاب الذي ألقاه الداعية في سياق محاضرة تكوينية لمشايعيه أن تدين الأصولي أرقى من تدين الإنسان العادي. من الواضح أن القصد هنا سياسي محض، لأن الغاية البعيدة هي إقامة بنيان أدلوجي تعبوي يحجر عن الفرد استقلالية التفكير، وحرية النمط التديني لدى هذه الجماعة أو تلك. وعوض التربية على الحرية في المسلك القويم، فإن ما يتم صوغه هو الوصاية على الفرد وعلى عقله وتفتح تفكيره. نعايش هنا ليس التقليد، بل ترسيخه على نحو مغاير واعتبار رسوخه القائم غير كاف.

هكذا يتهيكل المنطلق لا بالتغيير بل بإثبات التقليد عن طريق تجديده، أي الإبقاء على جوهره والحماسة لمظاهر سطحية تسجن الإنسان في نفس القوالب الميتة.

---

(١) لريسوني، جريدة التجديد، ع . ٨٢١، الجزء الأول.

٢-الأحادية

تعتّز الأدلوجة الأصولية بأحاديتها. فهي تعتبر أن الكل على خطأ وهي وحدها تمتلك الحقيقة الكاملة. إنها بهذه النظرة تصبح عقيدة داخل العقيدة، وهو ما يوضحه إلغاؤها لآلية التأويل العقلي، وتتبنى مقابل ذلك آلية التفسير التي يخصها وحدها.

نعرف أن كل الأدلوجة إنما تتأسس على قاعدة البحث الدائم على تسويغ المواقف، وتبريرها. ومن أجل ذلك يتم اللجوء إما إلى وضع تصورات فكرية تعتمد تفسير الواقع انطلاقاً من تلك التصورات التي تتحول إلى معتقد جماعي. وهذا المعتقد الجماعي الذي يشكل الأدلوجة ذاتها لا يمكن أن يكون ذا فاعلية إلا إذا كان يواجه واقعاً مادياً يرغب إما في ترسيخه على نحو أقوى، وإما في تغييره لمصلحة أصحاب تلك الأدلوجة. وإما يتم اللجوء إلى أدلوجة جاهزة، منبنية، نهائية ، كاملة يتم اعتمادها فكرياً، وعقائدياً، ويجري العمل على توظيفها لتحقيق مصالح تكون أكثر أو أقل تحديداً.

بينا في السابق أن ما يميز الأدلوجة الأصولية هو إقصاؤها للفكر النقدي. كانت هذه وليدة ظروفها التاريخية، في حين تنفرد الأدلوجة الأصولية الحالية بإعادة خلق تلك الظروف في الذهن وتحويلها إلى شواهد على الراهن. فالتفسير يعمد في العادة الأصولية إلى ضبط معاني للنص ظاهرية تتوافق مع مبتغي سياسي

آتي. إنه لا يتجاوز النص، وفي أحسن الحالات يجعله مطابقاً لرغبات قادة أو منظرين بحيث يبقون أوفياء لدلالات تقصي تاريخية النص المرتبطة بزمان ميلاده الخاص، مثلما تقصي تاريخية الواقع في راهنيته وصيرورته وتطلعاته. على هذا النحو تنبذ الواقع لصالح فكرة أو تصور ثابت في ذهن العقائدي.

هكذا تنحدر كثيراً تحت مستوى التأويل الذي هو في عمقه قراءة عقلية للنص وللتراث، يبحث التأويل لا في المعنى الظاهر، بل ما يستنبطه النص من إمكانيات هائلة لخلق المعنى. إن الفيزيائي إذ يحرص على فهم معطيات الطبيعة إنما يكشف عن قوانينها التي تبقى قابلة لفهم الدائم والمتجدد الدائم. وهذه هي حال المؤول العقلاني الذي يحرص على أن ينقب في النص عن القواعد الخفية والدواعي التاريخية الزمانية التي تحكمت فيه أو يمكن أن تتحكم فيه. خوفاً من الكشف عن هذا الآفاق الثرية، وخشية الفحص النقدي لمقولات ومضمرات النص، يتهرب الأصولي من القوة التأويلية الأخذ بالظاهر والاحتياط كل الاحتياط لديه هو من البعد النقدي للفعل التأويلي الذي يكشف عن إمكانات وحقول التراث النصي المغلق والنهاية في ظاهره، المفتوح في بواطنه. وهو لا يتبرم من تأويل بعينه، بل من كل تأويل سواء كان عقلانياً أو صوفياً، أو سوسيولوجيا، أو انتربولوجيا، أو تاريخانياً. يبتعد الأدلوجي الأصولي عن قوة وتعدد الاحتمالات التي تحبل بها أكوان النص والتي تكشف عن أبعادها تلك العلوم والفلسفة العقلية والصوفية

بثراء مذهل. ولأن تصوراته عاجزة عن تمثل قدرات وفوائد هذه العلوم، فإنه يهرب منها إلى الفعل الأدلوجي. هكذا يبقى التفسير في مستوى سطح اللغة البسيطة والعادية، ويبقى الفهم في مستوى "المقاربة" العامية للإدراك والاستيعاب.

الأحادية في المقاربة للنص الديني الثري، تتطابق مع الأحادية الأصولية الغربية اليمينية المتطرفة ذات القراءة المضحكة للإسلام . وهي - الأصولية اليمينية الغربية - "معذورة" لأنها تنطلق من جهل مطلق ومنحرف بالإسلام ديناً وعقيدة وشريعة وثقافة وتاريخاً وحضارة. كانت ستكون معذورة حقاً لو أن جهلها كان بريئاً. ومن المعروف أن هذه الأصولية الغربية اليمينية المتطرفة تتبرم هي الأخرى من فضائل النقد بمعناه الإيجابي، أي بمعناه الحداثي، ذلك أن أحاديتها في التفكير، وفي أحكامها على ثقافات الآخر، يمنعها من أن تتجاوز فكرها المضبب عن هذه الثقافات. غير أن واحديتها مفهومة على نحو جيد، ما دامت تنطلق من خلفيات استبدادية، ومنطلقات عدائية، وغايات استحواذية. لكن ما العذر في الواحدية الأصولية الإسلامية ما دامت تصيح في كل مناسبة بأن غايتها هي تغيير الواقع في اتجاه الصلاح؟ أين يكمن عذرها في رفضها الانخراط في قيم العلم والمعرفة والنقد والحرية والإعلاء من سلطة الإنسان ومقاومته لأشكال الاحتواء؟

كلا الأحاديتين رغم عدواتهما تنفيان التجربة البشرية، والبعد

الاجتماعي لهذه التجربة، والبعد التاريخي اللذين يسمحان بإحاطة علمية ودقيقة للديانة الإسلامية بنصوصها وبتراثها الشمولي. نعطي هنا مثالين للقصور عند الأصولي اليميني الغربي المتطرف:

١- كيف قدم الأصولي الإسلامي قصة يوسف - مثلا - الواردة في القرآن بلغة أدبية ساحرة وصورة تعبيرية شديدة النفاذ وعاطفة حارقة؟ كيف يفسرها وهو يمارس "الدعوة" و"التبليغ"؟ بدلالات أدبية قاصرة، ومحدودة . لو قورنت بالثراء النفاذ الذي يقدمها به النقد الحداثي على لسان محمد أركون مثلاً فينكشف لنا البيان الكبير، والأثر الأخاذ في الدلالات المؤسسة عن المنهج العقلاني الكاشف والرائع، المستدل بالديالكتيك العقلي في الفهم والإدراك والتقابل [١] .

٢- قارن بين فهم الأصولي الغربي اليميني المتطرف لمسألة التعدد في الزواج وكيف يأخذ الرقم أربعة ويصرخ به في المحافل استنكاراً واستهزاء، أو مسألة الجهاد، وبين الطريقة الأخاذة في المقاربة لمسألة المعنى في كتاب مستشرق أو آخر[٢].

إن مصلحة الأحاديتين متصادمتين ظاهرياً. وهما على المستوى الفكري متنابذين. لكن الجامع بينهما هو رفض الحداثة إما جملة وتفصيلاً مثلما هي الحالة مع الأصولية الإسلاموية، أو جوهراً

---

(١) أركون، مرجع مذكور، ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

(٢) أنظر على سبيل المثال : J. Berque: "L'Islam au defi", Gallimard, 1987.

وفلسفة وروحاً مثلما هي الحال مع الأصولية الغربية اليمينية على النحو الذي تمثله المدرسة الجمهورية في الولايات المتحدة الأمريكية. هذه الأخيرة منخرطة في الحداثة ورافضة لها في آن واحد. تنخرط فيها من حيث توظيفها للنتائج التكنولوجية والمادية والعلمية للحداثة. لكنها تحارب جوهرها الإنساني، وفلسفتها القائمة على المساواة بين الأجناس، والاعتراف بقيمة وأهمية التعدد الثقافي في وجود الأجناس البشرية. ولا يخرج منظرو هذا المنحى اليميني الأصولي الغربي المتطرف عن هذه المقاربة، مثلما نجد ذلك في فكر ومواقف برنارد لويس، وهنتنغتون وفوكاياما.

من الدال جداً أن الأحاديتين تنطلقان من مسلمتين غير قابلتين للمناقشة في قناعتيهما. تنبني مسلمة الأصولي الإسلاموي على أن الإسلام ليس متعدداً. ما ينهدم في هذا التصور هو الإمكانات، وطابع الثراء، وخاصية الانفتاح الكلي والمتحولة آفاقه. وهو ما يسمح له برؤية تسجن كل هذه الإمكانات والثراءات في زنزانة العنف التفسيري الظاهري الوحيد المعنى واليتيم الدلالة. هذا في حين تنبني مسلمة الأصولي الغربي اليميني المتطرف على عنصرية الثقافة، ورسم حدود فاصلة بين الأجناس الحضارية. إنه يقصي التفاعل والتكامل في الفعل الحضاري، والتعدد الثقافي للبشر. ولأن المصالح التي تسكن تفكيره وتوجهه مرسومة سلفاً، فكل ما يحتمل أن يعارضها يصبح في منظورها لا إنسانياً. هذه الواحدية في فهم الحقائق البشرية تعمي البصر والعقل وتجعل حتى مكونات

الحضارة الغربية المشرقة معادية، لذا فإن الأحادية الغربية اليمينية المتطرفة لا تقف عند معاداة الإسلام، والثقافات غير الغربية، إذ تتجاوز هذا المستوى إلى معاداة نفس قيم ثقافتها وتتحول إلى خصم عنيد لجوهر الحداثة، أي للوجه الإنساني للحداثة الغربية التي هي في عمقها وآفاقها وأبعادها وشموليتها إنسانية الغايات البعيدة، ذلك أنها لا تقوم على التمييز بين روح التفتح في كل ثقافة أياً كان فضاؤها المكاني الخاص.

إن عدم استساغة هاتين الأحاديتين يرجع بالأساس إلى إلغائهما الواقع، وتعاملهما مع تصور، نموذج، يصنعانه ذهنياً ويتفاعلان معه على أنه صواب تام ونهائي وكامل. والحقيقة أنهما تضيعان فرصاً عظيمة للتطور والنمو على المجتمعات المسلمة: فالأصولية التمامية الإسلاموية تخلق موضوعات مناقشة بائرة تقيد قوى المجتمع وتكبل الفعل والحرية والانطلاق إلى الآفاق الرحبة للعمل والفكر والتنظيم. بل وتعبيء المجتمع بشعارات لا تنتمي لأي عصر من العُصر، وهي بهذا تعي أنها تغالط التاريخ وتغالط المجتمع كله. ففي مصر مثلاً طالت المناقشات عقوداً موضوعات مثل ارتداء الحجاب من قبل الأنثى، ومسألة ختان الشابة، وأطروحة الحاكمية (إن الحكم إلا لله)، وسياقة المرأة في السعودية، إلخ... وفي المغرب استغرقت مناقشة موضوع تغيير مدونة الأحوال الشخصية ست سنين كاملة، بل وكادت في لحظة من اللحظات أن تقسم المجتمع إلى معسكرين متنابذين. هذا في حين

أن الموضوع لا يستحق أكثر من مناقشة ضمن لجنة مختصة قد لا يستغرق عملها ستة أسابيع على أكبر تقدير. ونفس الشيء حصل بالنسبة لإصلاح منظومة التعليم حتى امتد عمل لجنة أولى سنتين دون أن تؤول إلى نتيجة ثم حلت. وأعيد تركيب أخرى جرت معها زمناً يقدر دائماً بالسنين، وليس بالأسابيع. كيف يمكن فهم مثل هذه المسارات؟ يستحيل فهمها لأن النتائج تكون دائماً دون إضاعة أثمن شيء في حياة الشعوب، وهو الوقت. في مصر لم يحكم الله كما تتصوره حاكمية القرن العشرين، وفي المغرب لم تحرم المرأة من حقوقها، وإذا راح سعد السعدي [1] إلى حال سبيله لم تتراجع الدولة عن مشروع تحسين وضع المرأة بفعل ضغط المجتمع السياسي، والمجتمع المدني، ومطالبات المنظمات الدولية. وذهب ضغط المجتمع الأصولي التمامي سدى، غير أن وقتا ثميناً صرف فقط من أجل أن تنتصر الأدلوجة الأصولية ضدا على الحقيقة. والحقيقة هنا هي ما تفرضه الضرورات، وليس ما تفرضه الرغبات، لسبب يدركه العقل البسيط، ذلك أن الرغبة ذاتية، والضرورة موضوعية.

وعلى نفس الشاكلة تخلق الأصولية الغربية اليمينية المتطرفة

(١) وزير حداثي دافع عن مشروع تغيير مدونة الأحوال الشخصية تحالفت جميع تيارات الأصولية التمامية منها والمسماة معتدلة والأشد تطرفاً حتى أنه أقيل من الحكومة. لكن الملك المغربي محمد السادس، بعد سنين إضافية حكم يصدق مشروع الوزير المقال. هكذا يتم تصريف سنين طويلة من أجل أن تسود الهرطقة.

أجـواء زائدة لا تهم تطور المجـتمـعـات المحليـة، وفي ذات الوقت تزرع الأحقاد، وتنمي البغـضـاء بين مكونات الجنس البشري. وهي تلجأ إلى آليـتين: آلية الكذب على شعـبها، وعلى شعـوب العالم. وآلية التآمـر على الأنظمة السياسـية التي تحكم شعوباً أخـرى. كما أنهـا لا تعلن عن أهدافهـا الخفـية. وعـلى العكس تعلن، من أجل تبرير جرائمها عن أهداف تتوهـم أنها تغلط بها الرأي العام العالمي.

تشكل هذه النظرية الأحـادية اليمـينية الغـربية المتطرفـة خطراً على الجنس البـشري كل بما في ذلك شـعبهـا. هذا في حين تشكل الأحادية الأصـولية خطرا على المجتـمع المحلي، وعلى مجتمـعات تعتبرها هي كافرة!!

إن حل هذه الأزمة، أزمـة احتلال الأحـاديتين لحقول المجـتمع المحلي؛ والمجتمع البـشري هو المقاومة: مقـاومة الأصولية التمـامية الإسلامويـة بتعبئـة القوى الفكرية والسياسـية الحداثية في المجـتمع المحلي، ومـقاومة الظـلامية الغـربية العـولمية ذات التـوجه اليـمني المتطرف عن طريق التنظيم والتنسيق بين كـافة قوى الحداثة في كل بقـعـة من بقـاع الأرض. وذلك لأن الأحاديتين مـعـاً تخـربان كل الجهـد البشري في تعـارف الأديان وتفاهمـها وتفهـمها المتـبادل، مثلمـا تخربان كل الثراء الإنسـاني في التعدد التـواق إلى المحاورة بالحـسنى. فهـدف الأحادية الأصـوليـة الإسلامـوية هو هدم النظم الثقافيـة الحداثية التي هي قيد التشكل سـواء في بلدانها المحلية، أو

هي قائمة البنيان في بلدان ديمقراطية عديدة. ولقد نجحت إلى حد بعيد في السيطرة على قنوات التأثير وذلك عن طريق المدرسة والثانوية والجامعة واستثمار كافة وسائل الاتصال والتواصل العصرية التقنية والمعلوماتية والإلكترونية. في حين أن هدف الأحادية الغربية الظلامية اليمينية المتطرفة هي السيطرة على ينابيع الطاقة، ومصادر المياه، ووسائل الاتصال التجارية، والهيمنة العسكريةالنووية، والسيطرة على المواقع الاستراتيجية للأرض. وذلك بهدم جميع النظم الإقليمية والجهوية والقارية والعالمية. لقد تمكنت من هدم وتخريب النظام العربي، وتحجيم النظام الإسلامي، وتحريف الدور الأوروبي واستقطاب العناصر اليمينية فيه وعزل العناصر المعارضة داخل المنظومة الأوروبية، مثلما تمكنت من تذييل الدور الأمريكي - اللاتيني، كل ذلك لمصلحة فئة واحدٍ في أمريكا.

إذا كانت هذه هي النتائج للأدلوجة الأصولية لأحاديتها، وإذا كانت تلك هي أهدافها، فكيف لا يمكن مقاومتها بالنظر في منتوج فكرها وتصورات منظريها.

٣- واحدية الفكر الأصولي التمامي

يأخذ هذا الفصل عنواناً له "الأدلوجة الأصولية التمامية". هل يتعلق الأمر بأدلوجة فعلية، تشرح الأسباب، وتشخص الأوضاع والحالات، وتحلل البنيات التي تضمرها هذه الحالات؟ هل تقدم

حلولاً للأزمات؟ نقصد حلولاً قابلة للمناقشة انطلاقاً من حالة ملموسة، نصفها منذ محمد عبده وجمال الدين الأفغاني بكونها حالة أزمة؟

كثيرون جداً الذي يكتبون في الإسلامويات يستنهضون الهمم، ويصفون مظاهر سوء الحال المسلمة. يكرر الواحد منهم الآخر، ولا يضيف أبداً ولو فكرة جديدة إلى ما قاله المودودي وسيد قطب وحسن البنا. يمكن اعتبار هؤلاء منظرين وإيديولوجيين بالمعنى الإيجابي للكلمة. أما معظم الذين يقدمون نظرات إسلاموية فلا يتجاوزون ترداد شذرات من آراء هؤلاء المنظرين يمططون الكلام فيها ولكنهم لا يعمقون أية فكرة. وأقصى ما وصل إليه الفكر والتنظيم الإسلاموي على المستوى النظري هو ابتذال موقفه من الحداثة الكونية، وعلى المستوى العملي انقسامه إلى معتدل يشفط رشفاته المعدودة من إناء السلطة مظهراً المعارضة وحارساً للشريعة ووصيا على كل حركة كل مبادرة يقيمها ويقومها هل هي "حلال" فينبغي الأخذ بها، أو هل هي "حرام" فينبغي الهجوم على من يتبناها: تكفيره. ثم إلى متطرف ينادي بنظام الخلافة، وإلي متطرف المتطرف الذي لا ينادي بشيء ولا يهمه سوى الرعب والإرعاب طريقاً وحيداً لمعالجة وضعه النفسي الذي يعاني من حالات غير سوية بفعل عدم مواءمة الواقع المادي لفكره وتصوراته وعواطفه.

أين يكمن الطابع الواحدي للفكر الأصولي التمامي؟ وما هو الجديد الذي يحمله لتقدم المجتمع؟ إننا لا نجد صعوبة تذكر في الوقوف على ذات المواقف من شتى الموضوعات التي تشغل الأصوليين سواء كانوا تماميين أو كانوا معتدلين، وإذا استثنينا بعض الاختلافات المذهبية فإننا نجد نفس المفاهيم القديمة يعاد إنتاجها وترويجها. إن نقد نظام سياسي محلي يتم بذات الآليات الفكرية الشمولية التي تكتفي بتجديد التقليد، أي بتكراره بلغة مخالفة . وتصبح مستجدات الواقع الدائمة التوالد خاضعة لأحكام تلك الآليات. وجد الاصوليون في معظم البلدان المسلمة وفي غير هذه البلدان، لكن الفعل الثقافي المحلي لا أثر له في منتوج الفكر الأصولي. وكذلك الأمر بالنسبة لنقد النظم الثقافية والحضارية الكونية، والغربية على نحو أخص. بصيغة أخرى إن الإيديولوجيا الأصولية التمامية لا تقدم الفكر. فهي لا تبني المفهوم، ولا تقرأ الواقع إلا بما هو جاهز.

قد يقول قائل لقد أبدع أبو الأعلى المودودي "فكرة الحاكمية"، مثلا، وبين أهميتها من خلال "مسألة استخلاف الإنسان" في الأرض وذلك من أجل عمارتها بتطبيق قواعد شرعية تؤدي إلى صلاح الأفعال والسياسات. وهي السياسات التي يمكن أن تفوز بفكرة الصلاح في الأرض إلا إذا تم تطبيق فكرة أخرى هي "فكرة الوحدانية" التي تقوم على قاعدتها الدولة الإسلامية. وقد يضيف قائل إن هذا التصور لحل مشكلة الحكم في البلدان المسلمة كلياً أو

جزئياً، خلق جدلاً فقوبلت الفكرتان، وخاصة فكرة الحاكمية، بنقاش واسع في أوساط الإيديولوجيين الأصوليين. وليس مهما أنها رفضت أو تم تبنيها ، بل المهم هو أنها أعادت للفكر الإسلامي جزءًا من حيويته التي فقدها خلال قرون طويلة. نعم ، لكن هل أفاد هذا نشوء فكر جديد حول مسألة الحكم، وهل قدم العقل فاتحاً له أفقاً جديداً لعمله في الفكر. لا نلمس ذلك ما دامت الفكرة نفسها استعادة لما كانت تقول به" فرقة الخوارج" التي ظهرت بعد الصراع الذي نشب حول مشكلة الخلافة بين الخليفة الرابع في الدولة الإسلامية الأولى علي بن أبي طالب، ومعاوية الأموي الذي أسس أول خلافة منفصلة عن تصور الذين خلفوا النبي. هكذا نجد أنفسنا في قلب تاريخ معاصر بمفاهيم تنتمي إلى قلب تاريخ قصي! أي أننا نواجه واقعاً معقداً ، عصرياً ، بمفاهيم لا تاريخية. إن هذا التنافر بين الواقع والمفاهيم أدى إلى نظرة مضطربة لكل شيء. لذا فإن البرنامج الأشد غموضاً في فكر الأصولية هو ذكر صيغ فضفاضة تنبيء عما ينوي الأصوليون تطبيقه على البشر. والأمر الواضح في فكرهم هو قولهم بقلب "الأنظمة الكافرة" وتعويضها بأنظمة (إسلامية) تؤدي في النهاية إلى إقامة دولة الخلافة. وهم لا يقصدون من الأنظمة الإسلامية شيئاً آخر غير تأسيس الدولة الدينية. يحار العقل كيف يستسيغ مفكر إعادة تاريخ البشرية إلى الوراء، بعيداً جداً إلى الوراء والأمر الذي يمكنه أن يستوعبه هو أن مثل هذا الفكر لا يفقه شيئاً في معطيات الوجود

البشري الراهنة، ولا في تحولاتها الكبرى التي طبعت القرون الأخيرة من تاريخ البشرية جمعاء، بل إنها تبدو كأنها معطيات لا تعنيه، وهو يعتبرها جزئية ولا تؤثر في نظراته، إن التطور الوحيد الذي نلسمه في الإديولوجية الإسلاموية يكمن في أسلوب المواجهة بين التنظيمات الأصولية والأنظمة السياسية في العالم، وكمثال على ذلك التطور الذي عرفته الوسائل المادية لممارسة العنف والرعب ضد ما يعتبره الاصوليون "أماكن للكفر والكفار" وخاصة أسلوب استعمال الشباب لتفجير ذواتهم كسلاح غريب عن الممارسة الأصولية منذ اشتداد عودها في الأربعينات من القرن الماضي وخاصة في منطقة الشرق الأوسط، والبلدان المغاربية في غرب شمال إفريقيا. وإذا كان هذا التطور الوحيد الذي أفرزته الأدلوجة الإسلاموية فهو يبين بأن فكرها بقى جامداً لم يتفاعل على نحو صحيح ومقبول لا مع الواقع التاريخي للمسلمين، ولا مع الواقع التاريخي للغرب خاصة.

لقد حوفظ على فكرة "الدولة الدينية" كما استنتجتها التنظيرات الأصولية التمامية من تاريخ المسلمين القديم، والحال أن "الدولة الدينية" الوحيدة التي عرفها تاريخ الإسلام هي " الدولة النبوية ". كما حوفظ علي القراءة المغلوطة لتاريخ الغرب المتقدم ، إذ تلخص تاريخه في الصراع بين الدين والسياسة من جهة . وفي " ميله الدائم إلي الاعتداء علي أرض الإسلام " من جهة ثانيه .

بهذه الصورة الفكرية التبسيطية تشوه لنفسها فهمها لتاريخ الإسلام الحالي والرهان ، مثلما تحرف فهمها التاريخ الآخر : تعتبره لا يتكون سوي في لحظات أربع متعاقبة : لحظة الهمجية والتوحش، ولحظة سيطرة الرهبان الكنائس، ولحظة معاداة الإسلام. لحظة معاداة دينه المحلي . هكذا تقرأ الآدلوجة الأصولية التمامية الاسلاموية التطور الاجتماعي والفكري والاقتصادي والسياسي والخلقي للذات وللأخر . بتبسيطية تؤدي إلي قصور في التصورات التي تؤدي بدورها إلي قصور في تجسيد نوعية الإرادة ونمط البرامج .

لكن الأهم في البنية الفكرية للأدلوجة الإسلاموية هو أنها لا تناقش بقدر ما تقوم برد أفعال ، لو قارنت . علي سبيل المثال لا الحصر . فكر عبدالله العروي ، وفكر هشام جعيط ، وفكر محمد أركون مع فكر حسن ألبنا أو فكر سيد قطب للاحظت إذا ما تعمقت في الرؤى الشاوية في فكر هؤلاء وأولئك يجادلون من داخل البنيات ، ويؤسسون للمفاهيم القابلة للتوظيف لزمن طويل قد يفيد أجيالا وأجيالا من شعوبهم بل يسهم في نمو الفكر والثقافة الكونيتين ، وأن التالين يقومون بردود أفعال تقود إلي مواقف آنته يتحكم فيها ما هو عابر ولحظي ، ولا ترقي إلي مستوي المشاركة الكونية في الفكر الإنساني . قد يرد متتبع فيقول إن أثر الادلوجة الإسلاموية أشد من فكر النقاد عميقي الفكر والنظر. نعم لأن الأرضية التي يتوجه إليها الطرفان مخصبة بالتراث والتقليد، كما

هي مخصبه وفي آن واحد محاطة بإطار سياسي هو في عمقه خادم للتقليد .

ويكون مدهشا حقا أن تكون هذه البنية هي المتحكمة في كل مؤلفات وكتب الادلوجة الأصولية التمامية إن الجدال القائم في الفكر الليبيرالي ، أو الماركسي ، أو الوضعي، أو التاريخاني داخل البلدان المسلمة يستقطب صراعا وتجاذبا وتدافعا.. وجميعها أوضاع منطبعة بقراءات خاصة للواقع، وهي تقدم حلولاً متباينة. هذا بالرغم من أنها جميعاً تسعى إلى التحديث والحداثة. ليس مهماً هنا ضعف هذا المؤلف أو قوة ذلك العمل الآخر، بل الأشد استقطاباً هو أنها تستدعي عمل العقل، وإعمال الفكر، وقد يتولد عنها اجتهاد آخر، ثم اجتهاد يليه. وهو ما نفقده في التراكم الضخم للكتابات الأصولية التمامية، ولا يفسر هذا القصور غياب الروح الديالكتيكية في الأعمال الأدلوجية الإسلاموية، بقدر ما يفسره ارتباطها بتراث ماضوي لا يمكنه حين العود له سوى أن يكون تكرارياً، إلى درجة أن مؤلفاً واحداً كافيا كما أسلفنا للحديث عن جميع منتوج الأفكار الأصولية. هذا فضلاً أن غياب مشروع مجتمعي واقعي وتاريخي لا يعود إلا إلى مثل هذا التحنيط الفكري الذي لا يعترض على عقل الحداثة فقط، بل على عقل الإصلاح الفكري ككل بما في ذلك النهج الذي سار عليه محمد عبده. لو أن الأصولية الإسلاموية انطلقت من الفكر الإسلامي لأمثال هذا المصلح، وجادلته من الداخل على أساس تطوير

تصوره، لا على أساس التراجع عنه كلياً، لسارت في اتجاه فتح آفاق جديدة لبناء المفاهيم والتصورات، ولأصابت في تصور مشروعات مجتمعية قابلة للتنفيذ، والمحاورة. والابتعاد عن آليات التطرف ونتائجه العملية المرعبة.

والحقيقة أن عجز الأدلوجة الإسلاموية عن إدراك الأفق الذي كانت ترسمه دعوة محمد عبده الإصلاحية الإسلامية هو الذي قاد إلى أنماط جديدة من القصور من إدراك آفاق الفكر الإسلامي الذي يمارس الاجتهاد الحقيقي عن طريقتين: طريق إعمال العقل، وطريق المناقشة والتحليل الفكريين الرصينين. وهو ما يفسر الموقف الغريب الذي عانى ويعاني منه كافة المجتهدين في الاتجاه المذكور، وليس مثال نصر حامد أبو زيد ونفيه سوى علامة واحدة من علامات ذلك القصور. إنه دليل على الاستمرار في إقبار التجديد الفكري الديني الذي بدأ مع رفاعة الطهطاوي وعبدالرحمن الكواكبي وخير الدين التونسي، وعلال الفاسي، وغير هؤلاء، أي أن الأدلوجة الإسلاموية حريصة، مثلها مثل الدولة في البلدان المسلمة على روح الجمود، ودحر كل محاولة لتجديد الفكر الديني. هكذا انقطعت الروح التجديدية بظهور فكر سيد قطب، وعوض أن ينمو الفكر الإصلاحي في الاجتهاد الإسلامي الحقيقي، آلت الأمور إلى تحجر الأصولية الإسلاموية، وعنف أتباعها، فلم يروا سبيلاً آخر لمواجهة هزائم الأمم المسلمة سوى في هذا العنف، ومطاردة المجددين الدينيين- الذين لا يذهبون بعيداً

حقاً في تجديدهم، ورغم ذلك يعنفون - وملاحقة أدباء ، وشعراء، وروائيين، وفنانين، ومثقفين... والسبب لا يرجع إلى شيء آخر غير انعدام تصورات تاريخية تفصح عن مشروعات مجتمعية تواجه الفساد السياسي، والبيروقراطية المتخلفة، والضعف الاجتماعي، وسيادة اللاقانون في المجتمع، وانهيار قدرة المواجهة لكبرى التحديات. هذا ما يعنيه الفرد المسلم الذي يراد إلغاؤه في الأدلوجة الأصولية التمامية، إن موضوعه هو التحول، هو التغيير من حال التخلف إلى حال التقدم. الوصف للواقع الذي تقدمه تلك الأدلوجة ، يعرفه الفرد، وتعيشه الجماعة المسلمة. وهما لا يريان فائدة في أن يكرر على مسامعها بالرغم مما يشعران به من ارتخاء واستلذاذ في الوجدان، حين سماع أحكام الأصولي التمامي أو قراءتها. يتساءل المسلم: ما هو الموضوع؟ فلا يجد شيئاً سوى " ما قال.. وما قيل"، هذا في حين أن حالة الاستلذاذ الوجداني سرعان ما تذوب أو هول المشكلات التي تعيق تقدمه. إن كل فرد مسلم - شأنه في ذلك شأن كل إنسان - يعي ويتصرف على أن الدولة هي دولته، وهو يريد أن يتغير الواقع الذي لا يوافقه. والأمر الأساسي في هذا الرباط هو أن جميع الفئات الاجتماعية تعي أن الدول هي دولتها . بتغيير آخر إن وعيها الشقي يجد ترجمته في الرغبة أن تتحول الدولة لكي تصبح هي شعور كل فئة. هذا ما نسميه الإرادة في الإصلاح، وفي الثورة على بؤس الواقع، وهو ما يسكن فكر ووعي الحداثي، ويشتغل عليه في

الأدب والتعبير، في الفكر والمفهوم . لا أهمية في هذا المستوى من النظر إلى اختلاف مصالح الفئات وتنافرها وصبراعها. فهي بحركتها إنما تحركها مستجدات ومطالب التاريخ. ليست رغبات الأفراد والمجموعات إذن هي التي ترى نفسها، وترى غيرها من مكونات مجتمعها المحلي، ومجتمعها الكوني متخارجة لا ينتمي بعضها إلى بعض. فالأصولي يعيش وعيه الشقي متنابذا مع المجتمع، والتاريخ، حتى مع أناه إنه لا يجد أية صورة تماثله إلا في معاداة كياناته، وهذا هو أصل انعدام أي مشروع مجتمعي لديه سوى الهروب إلى الوراء، والاستنجاد بما هو بدهي في الوعي المشترك للمجموعة المحلية التي ينتمي لها عضوياً، ويعاديها على مستويات الفكر والسلوك ليس من أجل تغييرها - لأن هذا هو المطلوب - بل من أجل تحطيمها. وهذا طبيعي ما دامت كل أدلوجة فاشلة إنما تؤدي إلى أوضاع هي دائماً تراجيدية لأنها هي نفسها نابعة من فكر تراجيدي. ذلك هو البعد الأساسي الذي تؤدي إليه واحدية الفكر الأصولي، لأنه لا يحتمل مجادلة أصوله، ولا محاورة منتقدية، إنه لا يقبل سوى بذاته، وفي هذا ينبوع فشله. وهو - الفكر الأصولي - لا يلتقي في شيء مع السابقين من المصلحين الإسلاميين، السلفيين منهم والليبيراليين والعلمانيين أيضا سوى في الارتباط بالنصوص الميتة والقفز على الواقع، وتبني القيم الجاهزة.

٤- الوعظية والتساؤل

تتبنى الأدلوجة الأصولية التمامية أسلوب ترويج الأقاويل المتوارثة التي توافق منطلقاتها وغاياتها وأشكال سيادتها في المجتمع المسلم الذي تنتمي إليه، أو في أي مجتمع إنساني تنشط فيه. وهذا مسلك مفهوم وطبيعي، ومسلَّم به. يعتمد هذه الطريقة كل أصولي، سواء كان مترفاً، أو معتدلا. غير أن المتتبع للاستشهادات والأقوال، والفاحص لترابطاتها بعناصر الخطاب يندهش بكون نبرتها الوعظية، لا تخرج عن الطريق المألوف، الطريق القاهر للقاريء، أو للسامع، فيحق التساؤل: ما دامت النبرة الوعظية تسير في نفس منحى الترهيب والترغيب - وهو ميكانيزم محفوظ عند الجماعة المسلمة ويشكل بنيان نفسيتها المتوارث عبر القرون - ماذا عساه يكون ذلك الجديد الذي ستحمله الدولة المبشر بها من قبل الأصولي التمامي المتطرف غير النموذج الأعلى لجهاز للقهر والقسوة اللتين تترجمهما القسوة اللفظية التي تحملها التعابير.

٥- الأدلوجة الأصولية والاختلاف

يمثل إقصاء "الاختلاف" كإطار عام للجدل والمناقشة، والأخذ والاستفادة، جزء من البنية الأصولية التمامية. من أجل ماذا يمارس هذا الإقصاء؟ واضح أنه ينطلق من إيمانه بأن الحقيقة يقين، وأن هذا اليقين امتلاك مطلق للذات. هذه الذاتية المفرطة تبين أمرين:

١ - أن الأصولية التمامية لاتعني أن الفكر الحقيقي هو بناء دائم، غير متوقف، قد تكون له منطلقات، لكن هذه المنطلقات هي ذاتها كانت مآلا لما هو سابق عليها، وهكذا الأمر ارتدادا وصعودا .

٢ - لا يعتبر "الآخر" في الأدلوجة الإسلاموية سوى "آخرا" يمثل العداوة والنبذ. لا يتمثل أبداً كمشروع يتحول بقوة الواقع أساساً إلى جزء من الذات. قلنا في موضع آخر من هذا الكتاب إن "الهوية" قائمة، لكنها تثري باستمرار، هذا هو السبب في أن المسيحية مسيحيات، والإسلام إسلامات، والعرب هويات متعددة. مثل هذه الحقيقة المنبنية ، المفتوحة، ملغاة من آليات التفكير الأصولي التمامي. وهو ما يفسر جزئياً تبرم الأصولية التمامية لا من ممارسة الاختلاف، بل من قبوله. مشكلة الأصولية التمامية أنها لا ترى في "الآخر" الحداثي الغربي، وفي من يوظف فكرها دعما لمستقبل آخر غير الذي تسعى هي لفرضه بالحجر والتحجر، لا ترى فيه سوى إديولوجيا. لا تكشف فيه بعده الموضوعي. وهو ما يمثل قساوة على الذات قبل أن تكون قساوة على الإنسانية "الآخر". مثل هذه القساوة الذاتية تعمي العقل في حقوله المحلية، ولا تقدم شيئاً يذكر إلى العقل الكوني. إن هذه هي معضلة الحوار الفكري في المقاربات الإسلاموية. كيف تقيم عطاء الآخر فتستوعبه أولاً، ثم تتمثله ثانياً، لمصلحتنا ومصلحة غيرنا ممن يشاركنا الوجود فوق كوكب الأرض. لكن عوض هذا تحكم على العطاء وتكتفي بأن تحكم وتقوم، لكنها تستوعب دون أن تتمثل.

إذا مـا أردنا البـحث في الطابع الـديني Reigiosite الخـاص بالإسـلام فلا مـجـال للشك في أنه يتـعارض كليـا مع الـثـقافـات الأخرى، وهو عـمل مطروح على سـوسيولـوجيا الأديان المـقارنة حيث يبرز ما تمثله كل "دينية" خاصة.

أما في مجال النـقد الفكري فلا مجال لمراجعة الـبديهيات . فـ "الاختـلاف" الذي يطبع "دينية" الإسلام عن " الدينيـات" الأخرى طبيعي ولا يمس مسألة التقـدم أو التأخر، ولا مسألة الأخذ بالحداثة والانسياق التام للتقليد والمحافظة وخاصة في تصريفاتهما المنغلقة. إن مـسألة "الاخـتـلاف" وكيـفـية تـدبيره لا تبـرز إلا عند المثـقف الأصولي التمامي الإسلاموي. إذ لا يبرزه فقط ، ولا يكتفي بذلك، بل يتـجاوزه إلى التـأكيـد على أمـرين: التفـرد المطلق، والامتـلاك المتفرد لكمال الحقيقة. وهو ما لا يؤمـن به المثقف الذي ينتمي إلى جغـرافيـة الإسلام، لأن هذا مثـقف يبحث في قـضايا لا يشـرطها بالإسلام. ولعل هذا مـا يفسر المناقشـات العلمية والفكرية لقـضايا من صلب القـضايا التي يحـبل بهـا المجتـمع المسلم، لكن المناقشـة الفكرية هذه يسهم فيها كل من له خـيار دراسة تلك القضايا سواء كان ينتمـي إلى جغرافية الإسـلام أو لجغرافية الـغرب. إن مثل هذا التمـييـز الدقيق لا يسـتوعبـه الأصولي التـمامي، ولا يقـبله إذا ما استوعـبه، **إذ العالم عنده منقسم إلى "ديـنيات" لا تلتقي وليس إلى عوالم ثقـافيـة تختلف لكن قـد تجتهـد في إيجاد قواسم مـشتـركة للتفـاهم والتقـارب والتعاضـد ضد التخلف والـتأخر الحـضاريين**

اللذين يستدهما باستمرار الأخذ بالتقليد. وسبب تشبث الأصولية التمامية بهذا النوع من النظر إلى الاختلاف، هو ثباتها في نظرتها إلى الآخر على العتيق المغلق من التصورات، وهو ما يقوي انغلاقيتها وتقوقعها على ذاتها. أي أنها حين تجابه المسيحية مثلاً، فهي تتصور دائماً مسيحية قابعة في التاريخ، أي أنها تغفل أن مسيحية القرن العشرين والعصر الراهن بعيدة كليا عن مسيحية القرون الغابرة. وكذلك الشأن بالنسبة للبوذية، أو اليهودية، أو أي "دينية" أخرى . لقد قبلت المسيحية منطق العصور، وتحولت تحولات كبرى استوعبت دواعيها وأبعادها وقبلت نتائجها. ومن هنا يصح القول إن ما يتصوره الأصولي التمامي كاختلاف هو ما ينتمي إلى أزمنة لم تعد توجد، وظرفيات أصبحت في خبر كان. ولأن عدم استيعاب هذه الحقيقة المعقدة من آليات الأصولي التمامي فإنه سيظل على نفس موقفه من مسألة "الاختلاف" سواء في محاورته لذويه، أو في محاورته لغيره.

إن آلية "الاختلاف من أجل الاختلاف" أي جعل الاختلاف. كواقع ثقافي عادي - جوهراً من جواهر التكون الذاتي للدينية الإسلامية هو ما يطبع مسلك الأصولي عموماً، والأصولي التمامي على نحو خاص. هذا في حين أن الواضع ليس هو هذا. فالإسلام كدين هو كباقي الأديان. خضع للظرفية التاريخية التي نشأ فيها... وهو كثقافة وكحضارة كانت له قدراته الذاتية الجديرة بالاعتبار والتقدير في استيعاب الثقافات الأخرى والاستفادة منها على

المستويات العلمية والعملية. وفي هذا الاتجاه تمكن من تطوير الحياة البشرية حين كانت له الريادة وحده في العالم. هكذا يمكن من تطوير الحياة البشرية حين تكون له الريادة وحده في العالم . هكذا يمكن أن نميز لحظات عديدة يمكن إيجازها في لحظتين رئيسيتين :

١ - لحظة تشكل "الدينية الإسلامية" "La religiosite Islamique"، وهي التي تحددت فيها مباديء وأسس المعتقد الروحي La foi spirituelle؛ إنها زمن النبوة الصرف. استحضرت هذه اللحظة على مستوى التمثل والمجادلة وتقديم البدائل العقدية والتشريعية "الجاهلية العربية" و"يهودية" شبه الجزيرة العربية"، و"مسيحية" العرب القدامى ومسيحية غيرهم من الأقوام القريبيين جغرافيا من شبه الجزيرة، و"صابئة" الجيران من الفرس القدامى، و"وثنية" الحواضر العربية ، و"لا دينية" بدو القبائل العربية. وقد عكس القرآن هذا "الاختلاف" العقائدي بين "دينية الإسلام" التأسيسية، ومختلف هذه "الدينيات" المتباينة أو المتقاربة. أنه "اختلاف" صارم لكنه ينتمي لزمن النبوة، لذلك فاستحضاره اليوم يلغي كل المسافات الزمانية التي تفصل عصرنا عنه. وهو ما يسقط فيه "الأصولي التمامي" الذي لا يكف عن استحضار هذا الماضي البعيد.

٢- ولحظة تشكل "الثقافة الإسلامية" التي انبثقت مع "عصر التدوين" في العهد العباسي الأول. في هذه اللحظة لم يعد المعتقد

الروحي وحده في ساحة تفاعل مكونات أشكال الوعي المتجددة. لم تعد "ممارسة الاختلاف" تقبل بطابع الصرامة العقائدية المعهودة أمام تنامي الحاجات الجديدة للامبراطورية العباسية، ودخول شعوب غير عربية تحت إمرة المسلمين الذين لم يعد يحكمهم توجه ديني واحد، بل تيارات فكرية متصارعة ناتجة عن عوامل متعددة ومتداخلة، دينية وثقافية وعلمية وحضارية. في مثل هذه الأجواء، أجواء تأسيس علوم جديدة، وتطوير أخرى، وتبنين الدولة على أسس مغايرة لأسس النبوة وما تلاها من لحظات مأساوية، وأجواء التفاعل مع ثقافات ذات ماضٍ راقٍ، ومجد متوارث، تغير أوجه التعامل مع الحقائق التي لم تعد تقبل بالحقيقة الواحدة. وهو ما يفسر لنا تطور المذاهب واكتمال سقف كل واحدة منها بحيث أضحى "الاجتهاد" الإسلامي المقبول هو ما يتم تصريفه داخل هذا "السقف" الفكري والعلمي. ومثل هذا الوضع هو ما يفترض أن يعيشه المسلمون المعاصرون، لكن للأصولية التمامية رأي آخر بيّناه في أكثر من موضع يفصح عن فهمها للاختلاف على أنه مفهوم لا يتزحزح، ثابت . وهو ما يدفعها إلى إلغاء مضامينه المتطورة. إن مسيحية اليوم بالنسبة لها هي مسيحية الأمس البعيد، ويهودية هذا العصر هي "يهودية حرب خيبر! " . كل ذلك يقودها إلى حروب تكفير محلية غريبة غربة تامة عن منطق المجادلة العصري الذي ينطق بضرورة تعامل مختلف كليا عن منطق المناظرات التقريرية التقليدية النابذة لكل المفاهيم الجديدة. ألا يمكن الاعتبار بأن اختيار

الأدلوجة الإسلاموية لهذه الآلية الجامدة في ممارسة الاختلاف هو نوع آخر من الإيطوبيا الارتكاسية المحتفية باستمرار بالماضي على نحو تقديسي غريب؟ نعم، إن إطار التقليد الثقافي الخصوصي لهذه الأدلوجة يسمح بهذه الأيطوبيا. فهي، في الحق، تخلص لسلوك فكري يخلط بين الفكرة والواقع، وبين الكائن وما يجب - أن - يكون - عليه . لقد كان هذا مقبولاً في مجتمع غدا اليوم منتفيا كان العقل فيه هو الفضيلة. في عصر التداخل الثقافي الذي يعيش فيه مسلم اليوم كيف يمكن قبول تحليل يسمى المجتمع الحالي "جاهلية" ويقترح حلولا له المشروع النبوي. إن هذا يعني أن الإسلام لم يوجد إلا كإيطوبيا. وهو ما يفنده الواقع وتطور حياة الإنسان المسلم، صعوداً وانحطاطاً. فالإسلام كديانة، مثله مثل جميع الديانات الكبرى، المسيحية والبوذية أساساً، تحول بفعل التفاعل مع متطلبات ومستلزمات الوجود البشري في الرقع الجغرافية التي تنشط فيها هذه الديانة أو تلك. نقول إن الإسلام تحول إلى ثقافة وحضارة لا يؤسسان الاختلاف على استحضار نموذج جامد، ثابت في الزمن، بل يستحضرانه على أسس مستجدات كل عصر وكل لحظة من لحظات التاريخ الكبرى، ذلك أن الانحباس في النموذج يعني عدم الاعتراف بكل أصناف الآخر مما يقود حتما إلى جلب المعاداة المجانية، ثم إلى الموت الحتمي. ومن حسن حظ الإسلام اليوم أن أنساقاً حداثية وجدت وتوجد وهي تصارع ليس دين الإسلام كعقيدة وكإطار ثقافي مفتوح

وذلك لأن الإسلام دين وهو ككل الأديان لا يصارع، بل تصارع من أجل تعميق أقوى لوجود الإنسان المسلم، وهي - الحداثة المسلمة التي نقول بها - لا ترفض الدعوى الأصولية التمامية الإسلاموية فقط، بل تصارع الأصولية التمامية اليهودية، والأصولية التمامية اليمينية الغربية الأمريكية ذات التوجه العولمي الأصولي التمامي، وهي ترفض الحديث عن مثقف إسلامي، ومثقف يهودي ومثقف كاثوليكي، إلخ.. لأن هذه التمييزات الاصطناعية إنما تنتمي إلى نبذ القبول بمبدأ قبول "الاختلاف" والتقوقع في بروج سميكة من الفصل بين البشر على أساس ديني عقائدي. ذلك المثقف اليوم هو مثقف في اختصاص علمي لا علاقة له بالتصنيفات الأصولية التمامية لأي ديانة ولأي رقعة جغرافية انتمت هذه الأصولية. وهذا هو التصور الإنساني المفتوح للجدال بالحسنى، وغيره يقلص كثيراً من قيمة القبول بالآخر الذي هو المبدأ الراسخ والدائم للتفاعل الحداثي بين البشر. إنه يصح اعتبار القول بمثقف مغربي في التاريخ أو في الإنتربولوجيا... ومثقف فلسطيني في الأثنولوجيا أو علم الفيزياء... ومثقف فرنسي في اللسانيات أو علم الذرة إلخ... وقد يكون مسلماً أو يهودياً أو مسيحياً أو بوذياً. لكن التأكيد على الصفة الدينية أولاً للمثقف يعزز إلى أبعد حد تعميق مظاهر الخلاف العقائدي مثلما يقلل من قيمة القبول بالاختلاف. ومن الأمور التي تلتقي الأصولية التمامية حولها سواء كانت إسلاموية أو يهودية أو مسيحية هي

التأكيد على الصفة الدينية أولاً ثم الجغرافية ثانياً مما يكشف عن الاختيار اللاإنساني لتفكيرها ونظرها إلى الآخر.

ما علاقة إثارة صفة "المثقف" في موضوعة "الاختلاف" وعلاقتها بتفكير الأصولية التمامية أياً كانت عقيدتها المرجعية؟ إن الارتباط ملتبس لكنه يغدو واضحاً حين نتتبع نمط تفكير الأصولي من جميع الأصناف. فهو يعتبر نفسه منتقى لخدمة عقيدة، رغم أن أهدافه قد تكون مغلفة، كأن تكون سياسية صرفة. وعوض أن يعلن عن مجال تخصصه فإنه يعوم نشاطه في إطار تقليد ثقافي غدا مستساغاً في الوقت الجاري. فهل العالم الإسرائيلي مثلا الذي يعمل في إنتاج المعرفة العلمية الخاصة بالذرة أو الفيزياء هو مثقف يهودي كما يحلو للبعض أن ينعت نفسه تعضيداً لانتماء سياسي بعيد عن أبعاد نشاطه الفعلي، إنه يبقى دائماً متعذراً قبول هذا الاصطناع . فاليهودية مجال واسع يتجاوز الأوطان. لذا فإن المثقف الإسلامي أيضاً هو نشط في حقل معلوم، ومعرفته في هذا الحقل مفيدة لبلده ولكل وطن ما دامت معرفة علمية لا وطن لها إلا بالمجاز. بهذه الصورة ووعيها يشرع الإنسان في تقبل الاختلاف العقائدي لا كجدار حديدي، للحيطة والحذر، بل كمضمر لقنوات تفاهم ممكن، وتواصل محتمل دائماً. وهكذا يمكن قبول صيغة المثقف الإسلامي، أو المثقف اليهودي، أو المثقف المسيحي، أو المثقف البوذي... ببعد مشترك لكن مختلف وهو أنه يحمل مشروعاً للتوجه نحو "الآخر" من أجل فهمه وتفهمه وليس من

أجل إقصائه أو إلغائه أو نبذه او تكفيره. يتساءل عبدالله العروي، وهو يجيب على سؤال هذه صيغته: " ما هي في تصوركم المهمة الأولى التي تعود إلى مثقف مسلم، وأي موقف يمكن أن يتخذه إزاء المطالب الإسلامية؟" يقول: "أتساءل عما يعنيه بالضبط مفهوم المثقف المسلم والذي يبدو أنه يحيل على كل مثقف ينحدر من بلد إسلامي. فمهما كان تخصصه (العلمي) فإنه يتعين عليه طبقاً لهذه الإحالة أن ينشغل بالمستقبل الديني لثقافته الأصلية حتى وإن كان فيزيائياً نووياً أو أنتروبولوجيا يشتغل وسط همسود الأمازون. من يتحدث بهذا المعنى عن مثقفين كاثوليك ، أورثوذوكس أو بوذيين، هذا بالرغم أنه ما يتم في الغالب نفس الخلط حين الأحاديث عن المثقفين اليهود وهو ما له دلالة؟"[١] . يرفض الأصوليّ التمامي مثل هذه النظرة لأنه يعجز عن إدراك فحواها الإنساني العميق الذي يتضمنه الموقف النقدي على النحو الذي تمارسه الحداثة، أي كنمو للفكر، لا كاسترجاع.

٦- الأصولية التمامية ومطلب النقد

تقودنا مناقشة موضوعة "القبول بالاختلاف وتفهمه" في علاقتها بالتفكير الأصولي التمامي إلى مناقشة صلة هذا التفكير بالنقد. لقد خصصنا فقرة كاملة لهذا الموضوع في سياق تحديد نظرة الحداثة لممارسة النقد. لكن وقفتنا الآن تهدف إلى إبراز بُعْد رفض الاختلاف في رباط مع تصور خاص للنقد عن الأصولية التمامية.

---

(١) محاورة فكر العروي ، مرجع مذكور، ص ٩ - ٣٤ .

يلاحظ على المؤلفات السجالية للأصولية التمامية- وهي دائما سجالية - أنها تتعامل مع آلية النقد من زاوية وحيدة تتمثل في إبراز الأخطاء، وإظهار العيوب، وتبيان النواقص. ونحن نستعمل هنا ألفاظا معتدلة جداً كي لا نثير ما أصبح تقليداً استفزازياً يقود في كثير من الحالات إلى حرب التكفير المعهودة. من المنظور الفلسفي يكون النقد مفيداً بمعناه الكنطي الهيغلي أي إبراز حدود صلاحية المفهوم، أو الفكرة، أو التصور، أو النسق... لكن الأصولي يستمر في التشبث بالروح التقليدية المنغلقة على حقائقها، ويفهم النقد دوماً على أساس "نقض حقائق" واستبدالها بـ "مطلقات". يعني هذا أنه لا يستوعب "التراث" ولا يتمثله كي يتحكم فيه . إن الشرط الأول للتقدم، والحداثة هو "القطيعة" مع الماضي لأن واقعه لم يعد يملك مشروعية الاستمرار تكاد تكون هذه بديهية اليوم. غير أن "القطيعة" لا تعني القول بالمحطات الكبرى للتراث. إذ أن شرط استيعابه هو الخطوة الأولى نحو الحداثة. لذا نتابع في تنظيرات الأصولية التمامية مجرد الترديد للأقوال، والتكرارات المأثورة، واللازمات العقائدية، أما التراث كعقل، وكفعل، فلا حضور له في مؤلفات الأصولية التمامية . وهذا هو الوجه الأوضح لغياب ممارسة آلية النقد بمعناها الإيجابي. كيف يمكن أن يحضر العقل في صور للاستدلال تقوم على منطق الاستطراد اللانهائي، والتمجيد اللامحدود للماضي الذي تتشكل لازمته الأساسية على الانفعال بالواقع عوض البحث في مكوناته،

والتساؤل عن جوهر هذه المكونات. ويبلغ النقد، القائم على استنباط عيوب الواقع بقراءته مقلوبا، يصل مداه حين نواجه التراكم ليس في المعنى، بل في تكرار اللازمات الماضوية فيتكلس عقل المستمع أو القاريء أو المشاهد. هكذا يتحول مطلب النقد كفاعلية عقلية ضرورية لفهم التحولات البشرية- من كل طابع - إلى مطلب للتكرار واستباحة الذكاء الفردي والجمعي معاً، وتحويل التفكير من مستواه الطبيعي الذي من المفروض أن يطعمه النقد عرض أن يحوله إلى سكونية سقيمة.

تتماهى الأدلوجة الأصولية الإسلاموية بفكر الجمود في الفلسفة الغزالية، لكن في صورته المحافظة والركيكة، ذلك أن في فكر أبي حامد الغزالي طابعاً نقدياً حاداً استلهم الأجواء الفكرية والفلسفية التي كانت سابقة عليه، وخاصة فكر الفلاسفة والمتكلمين العقليين سواء من الظاهريين أو من المعتزلة. ووظف أدوات عقلية ومنطقية موافقة لمبدئه في رفض الأطروحات الفلسفية الفارابية والسينوية- وإذن الأرسطية - على نحو خاص. لكن الأصوليي التمامية لم ترق في ممارستها للنقد ولو إلى هذا المستوى الأرسطي المشذّب. لأن المسلمين تقمصوا أرسطو غير أرسطو الحقيقي. لقد "أسلموه" لا على النحو الذي تريد أن تفعله الأصولية التمامية اليوم حين تتحدث عما تسميه "أسلمة الحداثة"[1]، بل على نحو عقلي فاعل في النص القدسي ومؤول له

(١) ياسين ، ... Islamisr، ص . ٤٠ .. ، ١٥٦ ..، مرجع مذكور.

بصورة مفيدة تتوافق ومقاصدهم الحضارية في تلك الأزمنة. وهذا الطابع العقلي الغزالي خاصة غائب في الممارسة النقدية الأصولية التمامية. وذلك لأنها لم تأخذ من الغزالية سوى مدّها الأدلوجي الكاسح الذي ما يزال يفعل في مكوناتها بكافة تلويناتها التنظيمية الفكرية. إذ يمكن القول بأن فكر إحياء علوم الدين وغيره من المصنفات الغزالية هو المؤطر العميق والدائم للأدلوجة الأصولية التمامية. وإذاكانت لا تستعمله مباشرة في مناقشتها لموضوعات مستجدة مثل منتجات الحداثة الفكرية اليوم، فإنها تستوحي روحه الأدلوجية في تعميماتها وشمولياتها.

إن فكرة التكفير مثلا، لا تقوم على النقد، أي أنها لا تقوم على "المناقشة" . ما هو أصلها؟ وضاح أنه التقرير الذي ينطلق من فهم خاص للنص يعتمد الظاهر كما في جميع الحالات لدى الأصولي أيا كانت ملّته. فإذا كان النص حمّالَ أوْجُه وهو ما يشرعن للتأويل في تصورنا، فإنه بصفته تلك حمال لمناقشات، لا يمكن الدخول في مجمل أو في تفاصيل مقتضياتها دون القبول بأهم مرتكز جوهري من مرتكزاتها: إنه مرتكز "النقد" والقبول بنتائجه على أنها اجتهادات فكرية لا تلزم أحدا خارج القائل بها. وهو ما يعني أن النتيجة الأبعد والتي تتجاوز مسألة القناعات الفكرية لترسم المبدأ الأرقى في الامتثال لقواعد النقد الملزمة للجميع، هذا المبدأ هو مبدأ "الحرية" . ذلك ما تخشاه الأصولية التمامية من القبول الكامل بالممارسة النقدية لأنها تعي أن ذلك

يقود حتماً إلى فاعلية أقوى للمجتمع، وإلى استقلال أكبر لهذا المجتمع عن كافة أشكال الدوغمائيات الجامدة التي تمثل الأصولية التمامية أصلبها وأكثرها رفضا لوجودية الفرد. في الحق إن عدم السماح بممارسة النقد والتفاعل مع النص على أنه حمّالُ أوْجُه ومناقشات يكشف عن رفض مطلق "مشرعن" بظاهر النصوص لوجودية الفرد وحريته في أن يفكر ويختار ويعتقد ما يقتنع به. هذه هي السيرورة التي تقود إلى الإسهام في عقلنة التاريخ أي تقود إلى توحيده على نحو علمي، وليس بكيفية مثالية تصطنع الفواصل وتخلق الصراعات التي يتوهم أنها تنتج عن هذه الفواصل العقائدية. ما الذي يجعل المجتمع الغربي في فرنسا على سبيل المثال أو في أمريكا، في انجلترا أو في أسبانيا يتقدم؟ هل بالعلم والتكنولوجيا والحرية المدنية الخاصة بالمؤسسات والمواطنة والدولة واستثمار خيرات الغير فقط، أم بتحقق الحرية الوجودية العقائدية والحضارية؟ لنفرض جدلا أن "البروتستانت" مثلا ظلوا مقموعين ومحرومين من ممارسة حريتهم الوجودية؟ كيف كانت ستكون حال المجتمع الفرنسي، هل كانت صورته المشعة هي ما تعرفه له الإنسانية اليوم. وبالمثل ماذا لو أن المجتمع هناك "كفر" الذي أسلموا منه، أو تبوّذوا، أو تهوّدوا، إلخ؟ إذا كانت الإجابات على هذه الاسئلة واضحة فإن الأكثر وضوحاً هو أن التفكير ليس له ارتكاس عقائدي- ديني فقط بقدر ما يتجاوز هذا المستوى إلى ما هو أخطر وأشد فتكاً بمصير الإنسان وكرامته، إنه شرطه الوجودي،

وبعده الحر، أي جوهره كإنسان. وهو العنصر الوحيد المرشح لتوحيد الإنسان، نقصد لتوحيد تاريخه وإغناء تعدده الثقافي والاستفادة المادية والروحية من ثراء هذا التعدد لصالح البشرية ككل. تلك هي مقاصد المناقشة النقدية التي تلغيها الأصولية التمامية أيا كانت مرجعيتها العقائدية. وهو أثمن ما تؤسس له أدلوجتها مهما تعددت السمات والعناوين التي تحملها تياراتها. لقد كان بالإمكان استيعاد هذا المبدأ المرقي الذي ليست له غاية أخرى خارج مقاصد عقلنة الحياة الاجتماعية للبشر كيفما كانت مللهم الدينية. وتفترض العقلنة أن يستنبط الإنسان قوانين تنظيم هذه الحياة الاجتماعية مما تمليه العقلنة أن يستنبط الإنسان قوانين تنظيم هذه الحياة الاجتماعية مما تمليه مصالحه المادية والروحية والبيئية والفنية لا مما هو مستنبط من تفكير غيبي يناهض كل روح تطوير تلك الحياة الاجتماعية.

إن إحدى مشكلات المسلمين مثلا في مواجهة تأخرهم هي التعامل مع مطلب النقد تعاملا أصوليا تماميا. لم يستوعبوا الثورات الثقافية في العوالم المحيطة بهم إلا على أنها معاداة للدين وهو خطأ كبير، ولم يستطيعوا أن يكشفوا فيها العمق المرتبط بالحاجات الإنسانية. جميع الشعوب المماثلة لهم في التأخر التي عانت منه أزمنة طويلة ، استلهموا السبل المؤدية للتجاوز، تجاوز لحظات التأخر، وعلى رأسها سبيل الثورة الثقافية، وبقوا هو في عتبة التساؤل عما هو إيمان وعما هو كفر - هذا مع العلم أن الثورة

الثقافية في روسيا لينين مثلاً. وفي ألمانيا ويابان القرن التاسع عشر. وفي صين ماوتسي تونغ لم تهدم معتقدات الملل وعاطفة الإيمان. لأن ذلك غير ممكن ولا هو مطلوب أصلاً. هكذا ظلت الكنائس والبيع والمساجد هي ذاتها وستظل. في حين ارتقى عقل التفكير في المصير الوجودي للإنسان في تلك البلدان، فاخترق الحواجز والمعيقات وحطم دواعي السقم الفكري، وعوامل التحجر العقلي. ذلك أن النقد فهم على أنه سلاح للبناء، لا كما تعتبر الأصولية التمامية سلاحاً للهدم. أدركت حركات العقلانية في تلك البلدان - بغض النظر عن طبيعة الأنساق السياسية الخاصة بالحكم - أن الضرورة هي السير في اتجاه التاريخ، نقصد اتجاه وحدته، أي اندفاعه لتحقيق التقدم. أدركت أن هذا هو قدر الإنسان الذي يخضع لمنطق تطور الوجود . في حين اعتبرت الأصولية التمامية الأسلاموية مثلاً أن وحدة التاريخ هي هدم الحاضر أولاً - دون أن تستبطن أن هذا وهم - واستيعاضته بتقدم الماضي!؟ ولأن هذه النظرة اللاتاريخية تقفز على حقيقة أن لكل لحظة تقدمها الخاص، ونماذجها المتفاعلة، فإنها عوض أن تسمح بممارسة النقد كضرورة لا استغناء عنها، حاربت مصادره وعلى رأسها الفكر الحداثي. ركزت هكذا على وعي الغيرية عوض وعي الذات. عوض أن تتسلح بالنقد لتوجيهه للذات، وجهت ما هو سطحي في هذا النقد إلى الغير متوهمة أن الأنا كامل ومكتمل يكفي أن تتم استعادته كما هو . نعم عوض أن تتخذ موقف الوعي باتجاه التطور البشري

الذي لا يعترف بالسكونيين، وبوحدة التاريخ التي لا تهضم أي "أنا" مكتمل ومكتف بذاته، اتخذت موقف اللاوعي بهذين المكونين لحركة الوجود الإنساني. بهذه الصورة أسقطت الأصولية التمامية الإسلاموية نفسها في نمط من المثالية خاص بها دون كل الثقافات المماثلة أوضاعها لثقافة الشعوب ذات الأغلبيات المسلمة. لقد توهمت أنها قادرة على خلق بديل الحداثة؟! كأن الحداثة خيار. ورغم أنها ترى رأي العين أن الحداثة تكتسحها هي ذاتها من وجوه عديدة، فإنها ترفض مقتضياتها وعلى رأس هذه المقتضيات مطلب النقد الذي يشكل واحداً من أهم الأسس لثورة ثقافية هي اليوم أكثر ضرورة من أي شيء آخر. نقول وإذ تكتسحها فإن أي مقاومة لها هي في العمق مقاومة لما هي كوني Universel الذي غدا قدرا يستحيل الوقوف بوجهه. فإذا كانت الأصولية التمامية لا تسعى إلى خلاص الإنسان الذي تنظره إليه من زاوية أبويتها الدينية فإنها محقة في استقباحها للنقد الذي يسهم في تحقيق مطلب الثورة الثقافية المطروحة كإنجاز مؤجل في عالم المسلم. فقصد الحداثة ليس نقد العقيدة الدينية كعقيدة دينية، بل . ذلك أن الهدف الأساسي للنقد في السياق الذي نتحدث فيه هو المحافظة على الوجود كما يفرضه المنطق التاريخي الذي تناوؤه الأصولية التمامية . فهي تعتبر أن الحداثة هي الغرب. وهذا واحد من أخطائها الكبرى . لا تعي أن الحداثة سيرورة فكرية للإنسان ككل، وأن الغرب ليس واحداً إذ من جوفه خرجت الحركات

الاستعمارية التي إن تحرص على شيء من ضمن كل ما تحرص عليه هو ألا تتم دمقرطة المجتمعات التي كانت خاضعة، وإذ تُنْسى هذه الحقيقة فإنها لا تدرك أن الحداثي المسلم هو بمعنى من المعاني - ضد - الغرب الاستعمار، ومن الغرب ذي الوجه الإنساني. وهما معاً موجودان يتصارعان في ذات الغرب الكلية.

لذا نجدد أن أفضل دفاع عن الإسلام هو ما يصوغه المسلمون الحداثيون ضد فكر بعض الغربيين الذين يسيئون فهمه، إذ يناقشونه بثقافته التي يفهمها. هكذا نواجه هذه الثنائية الإيجابية في الفكر الحداثي المسلم: نقد الكليانية الغربية، ونقد اللاعقلانية الإسلامية. بنقد الأول يسهم في تقدم الحداثة على المستوى الكوني، وبنقده الثاني يؤسّس للحداثة الإسلامية التي لا يسعى إلى أسلمتها لأن ذلك غير ممكن ولا هو واقعي، بل إلى تأصيلها في مجال تاريخي لم تثبت فيه مكاناً في هذا النقد المزدوج، فالحداثي المسلم الممارس للنقد والداعي إليه لا يعيش الاستلاب تجاههما معاً: تجاه الغرب، وتجاه الإسلام الفكر الكلاسيكي.

قد يجد الأصولي التمامي - لأنه لا يستوعب الفكر النقدي - في موقف الحداثي كل المتناقضات. يقول مثلا كيف يمكن أن نسايره وهو يشتغل بصورة محيرة. فهو مع الغرب وضد الغرب، وهو مع الإسلام وضد الإسلام!!؟ يبدو هذا الاعتراض سليماً في الظاهر. لكنه في الحقيقة يعاني من قصور في قراءة

الواقع المادي للإنسان المسلم. هذا الواقع المرشح للتغيير في منظور الحداثي المسلم: التغيير لصيرورة تاريخية فعلت فيها القوتان معاً: القوة التراثية التقليدية المحافظة والغيبية، والتي هي نتاج لفكر إسلامي يرسخ التأخر الحضاري، وهو ما يفعله الغرب أيضاً . من هنا مشروعية الاستدعاء للغرب ونقده في آن واحد، والاستدعاء للهوية ونقد سيرورة قراءتها التي لا تحاور الحاضر إلا من خلال الماضي.

أين تكمن مخاطر رفض النقد الأصولي التمامي إذن؟ نلاقيها في نظرتها القاصرة على الإسلام وإلى الغرب معاً. تنظر إليهما معاً، ودائماً، من زاوية وحيدة، ترى في الإسلام الجوهر اللاتاريخي، أي ترى فيه العقيدة الثابتة على الجمود، وليس العقيدة القابلة للتأويلات المتجددة. فهي إذ تقوي من حضور التقليد، وجبروت الماضي تسعى دون أن تعي ذلك إلى خلق إسلام متعارض مع الذات فتسقط ضمنياً في نفس المآخذ التي تطبع نقد بعض المفكرين الاستشراقيين من الغرب(غربنباوم مثلا) . لن أدق مصدراً لترسيخ التقليد هو ذاك الذي يتكفل به النقد الوحيد الذي تمارسه الأصولية التمامية الإسلاموية، بل والأصول الإسلامية ككل: إنه نقدهما للحداثة. ها هنا يتماثل موقفها مع موقف السلفية في كل تمظهراتها وذلك بخصوص نقدها للفكر الليبيرالي بدعوى أنه يقترن بحركة الاستعمار الغربي. فلا الأولى (الأصولية)، ولا الثانية (السلفية) أدركت التمييز الصارم بين

جوهر الحداثة، وجوهر الغرب من جهة، وجوهر الليبيرالية وجوهر ظاهرة الاستعمار من جهة ثانية.

٧-الأصولية التمامية وتحريف مناقشة الحداثة

قلنا إن الأصولية تربط بين الحداثة وظاهرة الاستعمار. سواء من المنظور التاريخي، أو من المنظور العقلي - المنطقي فإن هذا التصور ينم عن قراءة مقلوبة للواقع. فالاستعمار هو ظاهرة اقتصادية ناتجة عن تحولات كبرى في مآلات الإنتاج الضخم والبحث الطبيعي عن أسواق ومجالات أرحب للتوسع والنهب لخيرات شعوب تعاني من الضعف والتأخر، استعمل الاستعمار نفس منطق وآليات كل توسع عرفه التاريخ البشري منذ أن عرف هذا التاريخ تشكل الإمبراطوريات القوية: أي منطق تصريف القوة والإبادة والرعب والحروب المدمرة، ومثلما تسبب الاستعمار في مآسي إنسانية وفظاعات، فقد عانى هو نفسه من نفس المصائر ، مصائر العنف التقتيل، والعنف والتقتيل المضادين . ولا علاقة لهذا بالحداثة. فهذه الأخيرة بالرغم من أنها أوروبية المنشأ، وبالرغم من أن ظاهرة الاستعمار هي ذاتها أوروبية، فهي بالأساس نمط لوجود إنساني مختلف يتوحد فيها مصير الإنسانية ككل، ونمط جد متقدم في صياغة التفكير،وشكل من أشكال الحكم على أنه أرقى ما وصلت إليه البشرية ككل على اعتبار أن أوروبا مثلت تطوره الأسمى مركبة عطاءات حضارات متعاقبة تطعم السابقة منها اللاحقة، وهي في النهاية أرقى وأسمى شكل لخوض الحياة وجوداً

وماهية. وسواء توارت الظاهرة الاستعمارية أو عادت فإن الحداثة لا يمكن أن تتراجع، لأنها إحدى مصائر الإنسان المشتركة.

عوض هذه المقاربة فإن الأصولية التمامية تربط ربطا عضوياً بين الغرب الاستعماري ومصير الحداثة، وهو ما يجعلها - وعت ذلك أو لم تعه تحرف المناقشة الخاصة بموضوعة الحداثة. وأولى تحريفات الأصولية التمامية وأهمها في هذه المناقشة هي الحرص اليائس على الربط بين الحداثةكما حددناها في هذا الكتاب، وبين المعتقد الروحي. فالعنف الاستعماري، والغصب الذي يمارسه، وبعده اللا إنساني، وجوهره العنصري، وأساليبه العدوانية، وروحه الإرهابية، وشططه في تصريف القوانين الرابطة بين مجموعات البشر، كل هذا لا علاقة له بعقلانية الحداثة، ورحابة فكرها، وبعدها الإنساني العميق، وفضيلتها التي تقدس تقدم وكرامة الإنسان والانتصار لحقوقه الطبيعية والثقافية والتربوية والاقتصادية والمدنية، واحترامها المطلق للاختلاف وتقديسها لحرية الأفراد والأجناس والجماعات، ودفاعها المستميت والمتفرد في التاريخ عن سماحة العقائد الدينية. كل هذا يجعلها النقيض المباشر لكل ظاهرة غصب واعتداء وقهر واحتلال وتوسع وطغيان وبطش واحتكار. ولذلك فإنها تشكل السلاح الأمضى لمواجهة كل هذا بتوظيفتها العنيد لهذه القيم دون أن تتنازل عن جوهرها الأخاذ: النقد بما في ذلك نقدها الدائم لمسارها هي نفسها. هي لا تعادي المعتقد، بل تنقد الرافضين لتأويله المتماشي مع منطق التاريخ

المتجدد، وهذا هو سر تقدمها الفكري الدائم، وتهافت كل التيارات المحافظة التي تعاديها.

" من أجل أن نكون حداثيين يجب أن نثور على القدسية الإلهية"(١) . هذا القول الأصولي هو النموذج الواضح لتحريف مناقشة الحداثة. إنه تعرف غريب للحداثة، كيف يمكن تصوره؟ هل بالإمكان تمثله ؟ قبل أن تقدس الحداثة العقل قدسته العقيدة ذاتها. فإذا قلنا إن الحداثة هي في خدمة الإنسان الذي يحكم ذاته عن طريق القوانين التي يكتشفها العقل فيخضع لها الإنسان لأنه لا يسعد إلا بحكم نفسه بنفسه، أين تكمن في هذا الموقف الحداثي معارضة القدسي؟

وضاح أن تحريفية الأصولية التمامية للقيم الحداثية هي من أجل وخلق وهيمنة جماعة صغيرة تحتكر العقيدة وتفكر للجموع من البشر. إنه نمط من أنماط مصادرة التفكير الحر للإنسان المتوثب إلى الحقيقة الإنسانية المتنامية بفعل آثار العقلانية المستنيرة. وهي تحريفية عاجزة عن أن تشتغل في معزل عن تحديد عدو تصنعه صنعاً: إنه الغرب، وبالغرب تلحق الحداثي المسلم الذي يفكر بآليات العقل الحداثي. وما تخطؤه في سياق تحريف المناقشة هو أن الحداثي المسلم لا يميز مثلها بين حداثة الغرب الأوروبي، وحداثة الغرب الياباني والصيني. تشمت الأصولية في الغرب لأنه أضحى

(١) نفسه، ص ٤٠ .

في نظرها يعيش على سرقة طرق تنظيم التقنية اليابانية. إنه تهافت متناقض. فلا يعرف المرء هل تعادي الحداثة أم تعادي الغرب. هذا مع العلم أن التقنية اليابانية والصينية هي من صلب الحداثة الأوروبية. هل تعتبر هذه الأصولية، بمنطقها الغريب هذا أن غايات الحداثة اليابانية مختلفة عن موقعها هي، فيا ليتها تصل ولو إلى مستوى أن تسرق طرق التنظيم التقني الياباني. فإذا سلمنا معها بهذه الشماتة المضحكة فإن الغرب على الأقل يعترف بقدرة الآخر وذكائه ويأخذ منه ليس شيئاً آخر غير طرق مزيد من التقدم التكنولوجي، هذا في حين يكتفي الأصولي بالتلذذ بأسلوبه الغنائي - العاطفي متوهماً أنه ينقد الغرب [1].

تطال التحريفية الأصولية التمامية، والأصولية عموماً بشأن مناقشة الحداثة كل موضوعات التحول الذي يتطلع إليه الإنسان العادي المسلم. فإذا ناقشت على سبيل المثال مسألة الديمقراطية لا تنظر إليها في ذاتها كنظام، بل تبحث في مطابقتها مع سلوكات حكام يدعونها وهي بريئة منهم ومن سلوكاتهم. عوض أن تبسط المبدأ وتناقش آلياته وتقومه على ضوء المنفعة المادية للفرد والجماعة، تركز جدلها على "ديمقراطية اللادميقراطيين" في مجال وطني مخصوص. لا تعي أنها تنزع عن الواقع ماديته، وعن الوجود الاجتماعي قيمته، سلبية كانت أو أقل سلبية، نسبية أو أقل نسبية؟ لا ريب في هذا! ذلك أنه من غير المستساغ أن تكشف

(١) نفسه، ٥٣ - ٥٤.

في أرقى نظام سياسي يسعى إلى حفظ الإنسان من الاستبداد أبعاداً مضادة للمصلحة العقائدية. ماذا عساها أن تكون هذه الأخيرة إذا لم تكن متطابقة مع الاختيار الحر لنظام الحكم، المؤسس على الإرادة العامة للمجموعات البشرية بكل تعددها الثقافي والعقائدي. عوض أن تعمق الفكر الديمقراطي بالقول إن حقل المعتقد مثل في ذلك مثل حقل النبوة قد قدما ما يمكن اعتباره إرهاصات أولى لفعل ديمقراطي حين أكدا على مقولة : "وأمرهم شوى بينهم" القرآنية، عوض هذا فإنها تحرف المناقشة الحداثية وتدعي أن الديمقراطية وجدت دائماً في الإسلام والدليل عندها هو ما تسميه "نظام الشورى". هذا في حين أن الشورى التي تم ("بناؤها") في العصر الجاري إنما هي نقل حرفي للديمقراطية الحداثية في المبنى، وذلك لسبب بسيط هو أن "الشورى" لم تمارس أبداً في الإسلام إلا في صورة تجاذب للآراء يتم بعدها الحسم لصالح جهة تمثل قوة ما ، ولا علاقة لهذا النهج الخصوصي جداً بالديمقراطية الحداثية. هذا مع العلم أن "الشورى" بمضمونها الأصولي إنما هي نمط من الإكليروس على النمط الذي يمارسه تيار من تيارات الإسلام الكلاسيكي أي الشيعة التي تتميز بتصور للسلطة أوتوقراطي قد تصل إلى جعل شخص واحد فوق القوانين التي يضعها البشر فيقبلها ويكون القبول أو يرفضها ويكون الرفض. ولا راد لإرادته ما دام يعتبر العارف بالباطن والسامي فوق الوجود وإذن المالك للحقيقة الأبدية. وإذا كانت الشيعة قد

تشكلت على هذا النحو خلال تاريخ الإسلام كله انطلاقاً من التراجيديا التي عانت منها عائلة الخليفة الراشدي الرابع على بن أبي طالب فإن المسار الذي تشقه اليوم الأصولية التمامية السنية يسير بكل المعني باستثناء معاني البعد الفلسفي الكشفي - الباطني في اتجاه هذا النهج والأوتوقراطي المناهض لمفهوم الإرادة العامة والحرية والمسئولية الفردية كقيم راسخة في النهج الحداثي والتي تنبذها الأصولية التمامية بدعوى أنها نتاج لقيم غربية. وما الأمر في أن تكون هذه القيم ذات تصريف غربي في لحظات انتصار حكم الشعب عن طريق ممثليه، ثم تحولت بفعل قوة الوقع إلى قيم كونية لأن البشر لم يجدوا فيها ما يتعارض مع مصالحهم ولا ما يخالف وجود تراثهم الثقافي. إن "الشورى" في أرقى معانيها القرآنية. التي تبتعد عنها المقاربة الأصولية التمامية ما دامت تحولها إلى إكليروس. تعني التنادي والتشاور وبذل الجهد في الاستنباط والإجماع على رأي واحد يتم الانتصار له من بين آراء أخرى قدمت في المناسبة الواحدة. أما الغاية، طبقاً دائماً للمعنى المستخرج من التحديد القرآني للشورى، فهو في نظرنا التفاهم بين أفراد المجموعة الواحدة حول كيفية تكييف حال ما مع تشريع إلهي. وتتناسل عن الفهم المواقف والاعتبارات لتشمل الاجتهاد، والتشريع... وغير ذلك مما يطول عرضه... لكن خارج النص القرآني لا نجد في التاريخ الإسلامي - كما قلنا سابقاً - تجربة واحدة استمرت في الزمن فنتجت عنها مؤسسات جديرة بدراسة

أهل الاختصاص من فلاسفة وقانونيين وحقوقيين ومؤرخين. لا يكفي في هذا أن يسمى النظام الديمقراطي المرتبط بالحداثة "شورى"، لأن التسمية لا تضيف شيئاً، ولا تنقص من مؤسسيّة البنيان الديمقراطي الذي كان له أصل قديم يرجع إلى ما قبل الديانات المسيحية والإسلامية معاً، وهو الأصل الذي طورته النظم الحداثية منذ أن حصلت الثورات الأولى في القرن الثامن عشر بأوروبا . يمكن القول إذن أن " الشورى" بناء نظري، أصولي تمامي، هي طموح تنظيمي لمجمل الأصوليات كيفما كانت منطلقاتها الأدلوجية. وهي رد فعل ليس غير، على نظام - النظام الديمقراطي - أثبت منذ أن استقام وترسّخ على صلاحيته لأي كيان ثقافي وعقائدي وذلك لأنه لا يتنافى مع أي ثقافة، بل على العكس، إنه يضمن لها حرياتها و يحرص على نموها وتناميها، والدليل هو وجود الحركات الأصولية نفسها واتساع خرائطها التنظيمية. هذا فضلاً عن أن الشورى هي توظيف من أجل التميز وتقوية نسيج المشايعين الذين تتم تعبئتهم على أساس معاداة الغرب بقصد تيسير معاداتهم للحداثة. أما حين التطبيق فإن الإجراءات، والأشكال، والآليات، والمناهج، والمضامين، والمساطر، والتنظيم، ومآلات هذه جميعا، كلها من صلب النظام الديمقراطي بمجمله وتفاصيله وأدق دقائقه. يدل على هذا الكيفية التي تشغل بها التنظيمات الحزبية والجمعوية الأصولية عموماً، ولا نجد شيئاً مبتدعاً خارج الديمقراطية سوى التسميات إذ تعوض كلمة

"ديمقراطية" بكلمة "شورى" . صحيح أن هذا الأمر طبيعي إذا ما نظرنا إليه من زاوية تقوية التنظيم، وتوسيع دوائر المشايعة. واستغلال عواطف العاطفين وعموم الناس الإيمانية. ذلك أن كل المذاهب تشق لنفسها قواميس تخصها . لكن الفرق بين الأصولية التمامية وباقي المذاهب كالليبيرالية والاشتراكية مثلاً، هي أن الأولى تستثمر ميراثا مشتركاً هو بمثابة رصيد جاهز لا اجتهاد فيه، ومن هنا عجزه عن فهم الواقع مما يدفعه إلى الهروب إلى الوراء، في حين أن الثانية تتعب في الكشف عن قوانين تطور المجتمع الجديدة من أجل التكيف معها بصرف الجهد النظري والبحث عن أنجح الأساليب لمواجهة هذا الواقع.

هكذا تنمي الأصولية التمامية "الشورى" كفكرة، لأنها هي ذاتها لا تتجاوز مستوى كونها فكرة. ولا تتوقف عن تحريف مناقشة الديمقراطية كفكرة أيضا. إنها تربط هذه الأخيرة بنماذج فاشلة في أحسن الأحوال، وفي أردئها تحلل مواقف وسلوكات اللا ديمقراطيين الاستبدادية الحاكمة في كثير من البلدان المسلمة. تطابق الأصولية التمامية بين سلوكات اللا ديمقراطية والديقراطية نفسها: وهذا عين التحريف. إن الأصولية ترفض الديمقراطية لأن جماعة عسكرية في بلد من البلدان المسلمة قد ألغت نتائج انتخابات كانت ستفوز فيها أحزاب أصولية فوزاً ساحقاً. أو إنها ترفضها لأن نظاما سياسياً في بلد من البلدان المسلمة يزوّر باستمرار نتائج الانتخابات ويتدخل فيها من البداية إلى النهاية.

تمثل دولة الجزائر النموذج الأول، وتمثل كافة البلدان المسلمة النموذج الثاني. نموذج الجزائر لا يزوِّر بل يوقف العملية الديمقراطية جملة وتفصيلاً وذلك خوفاً من صعود الإسلاميين إلى مراكز القرار المحلية و الجهوية والوطنية في حين كان ينبغي تركهم يحكمون ويطبقون برنامجهم ما دام الشعب قد اختارهم : هذه هي الديمقراطية. وما اختاره العسكريون الجزائريون استبداد سياسي، وطغيان إداري واضحان. أما نموذج الدول الأخرى فيتمثل في اختيار للديمقراطية مقروناً باختيار آخر هو العمل الدائم والمستمر على إفسادها. هذا ما قام به النظام المغربي باستمرار. وهو يزعم بدون تردد أنه نموذج للديمقراطية المسلمة ... حتى أن الشعب المغربي أصبح يسلم بأن ديمقراطية سلطة المغرب تتأسس على قاعدة التزوير، واعتبار المؤسسات منح وامتيازات يقدمها النظام لمن يوالونه، ويشحذون عطفه وعطاءاته المالية. إن هذه العلاقة القائمة على انبطاح النخب وخياناتها لذاتها وللشعب هي ما جعل الحاكمين يفهمون أن المطلوب منهم ليس خدمة التنمية، ودمقرطة الحياة السياسية، وهيكلة البلد بالبنيان التحتية، بل فقط العمل على توزيع خيرات هذا البلد منحاً وهبات وعطاءات. ومن يفهم أن الحداثة والديمقراطية هي على هذا النحو، فإنه يأخذ حصة الأسد، ويمارس الترغيب، فيمنح الهبات للشحاذة من سابقي المعارضين، مثلما يمارس الترهيب والقمع ضد الذين يصرخون مطالبين بالتنمية والدمقرطة والبناء. هذا هو النهج السلطوي الذي يدحر

الديمقراطية دحراً. لماذا تسلك الجزائر وتلك الدول مسلكها الخاص بها لدحر الديمقراطية؟ من المفاسد هنا هل الديمقراطية أم الذي يفسدها؟ إن هذا هو الوجه الأول للمناقشة. أما الوجه الثاني فإن إرادة الإفساد إذا ما توفرت ظروف القوة والتسلط لا تطال الآخذين بالديمقراطية زوراً وتوظيفاً واستهلاكاً وحدهم، بل تشمل أيضاً الآخذين بالشورى. وما على الباحث سوى أن ينظر إلى ما حدث في إيران بخصوص تنظيم انتخابات ٢٠٠٤ حيث تدخلت السلطة الدينية المتعالية على جميع المؤسسات الشرعية لتمنع بقوة الشرع التي تتوفر عليها من منع نصف المتقدمين للترشيح من ترشيح أنفسهم. لماذا؟ هل هو وحي نزل من السماء يقول بشرعية ترشح هؤلاء ولا شرعية ترشح أولئك!؟

يطرح المثال الأخير مسألة الحرية. حللنا هذه الموضوعة في مكان آخر وبينا أن حرية الفرد مقصية في التصور الأصولي التمامي، بل وفي التقليدية الأصولية كلها. يجري الحديث عما تسميه هذه الأصوليات بالمجتمع الفرداني . وهي تلصقه بالحداثة، وتقدم نموذج المجتمع الغربي مثالاً على ذلك. لا تناقش تطور الفردانية طبقاً لما تؤثر به عليها أنماط الاقتصاد والاستهلاك ومجتمع الإعلام وشكل ومضمون التواصل أو القطائع بين الأمم والشعوب والحضارات. تتوهم الأصولية أن الفرد هو جوهر ثابت، وأن الفلسفة التي تقوم عليها الحداثة تؤدي حتما إلى سيادة الفردانية كما هي معاشة في الغر ب. والحال أن الفردانية اليوم هي مظهر من

مظاهر الوجـود الإنساني في كل المجـتمعـات التي اصطدمت على نحو مباشر بنظم الاقتصاد والتـواصل التجاري والثقافي العصري. فهي طاغـية في كل مظاهر التنظـيم والتفاعل الاجـتمـاعيين بما في ذلك تنظيـمات الأصوليـة بجميع تـعابيرها الأدلوجـة والتنظيـمية والمرتبطة بمخـتلف أنواع النشاط الإنساني لأفـرادها. وليس في هذا الأمر أي نـشاز. يقـول مثلا بـأن هذا متـعارض مع "قـيمـة الأخوة العقـائدية" التي تقوم بهـا الأصولية التـمامـيـة، والتقليـد الأصولي عمومـاً. ذلك أن مآلات النظام الاقتصادي الـعالمي الحالي لا يمكن أن تقود لغيـر سيادة الفردانيـة، وسواء تم الحكم عليها بالسـلبية أو بغـير هذا، فـإن قـوة الواقع الذي يفـرضهـا لا يرتفع حـتى ولو تم اسـترجـاع قـيم الماضي العـقـائدية. هذا الاسـترجـاع يعـاش على مـسـتـوى ذهني، ويعـجـز – بفـعل تأثيـرات النظام الاقـتـصـادي والاستهلاكي المسيطر على جـميع أشكال الوجود والحياة – عن أن يتحـول إلى سلوك اجـتماعي حـتى في ظل التنظيـمات الأصـولية نفسها . هـذا ما يمكن استقاؤه من التحليل السـوسيولوجي لأنشطة الأفـراد والجـمـاعـات في الوقت الراهـن . يبـقى السـؤال الجـدير بالدراسـة والبـحث هو : كـيف تحـول هذه القـيـمـة المسـيطرة من أفاعيلها السلبية إلى ما هو مفيد للمجتمع؟ لا طريق إلا بالانخراط الواعي في بناء مـؤسسات للمـقاومة عن طريق الـعمل الجمـعوي المسـتقل عن الدولة والأحـزاب السـياسـية سـواء كـانت علمانيـة التوجه أو أصـولية الاختيارات، يسارية كـانت أو وسطية أو يمينية.

إن العمل الجمعوي الثقافي والتربوي والتنموي والحقوقي والتعليمي هو الوحيد القادر على تخفيف حدة طغيان الفردية. لا يتأتى هذا بالطبع إلا باستنبات الفكر والتنظيمات والآليات المنبنية على أسس النظام الديمقراطي كنظام وحيد قادر على معالجة إشكالات التأخر والتقدم. وهي وحدها أيضاً - هذه التنظيمات الجمعوية - تملك القدرة على مقاومة الطغيان السياسي، واستبداد القوة، سواء كانا داخليين أو خارجيين. وذلك ما يساعد الإنسان المسلم على تبنية بالانتصار لقيم الحداثة والفكر العلماني والأخذ بتلابيب المعرفة والعلم وتحرير الرجل والمرأة من طغيان الوصاية الفكرية والأيولوجية للتقليد والمحافظة المنغلقة، بالإسهام مع الأحزاب والدولة وتنظيماتهما في بناء المجتمع القائم على الارتباطات القانونية التي تنطلق من مبدأ التعاقد حول كل ما يمس حاضر وتطور هذا المجتمع.

مهما نقدت الأصولية التمامية الديمقراطية فإنها لا تستطيع التنكر لمبادئها وآليات اشتغالها إذا ما وصلت إلى السلطة مثلما تخطط هي لذلك في البلدان المسلمة، وتعلنه بحديثها المتكرر عما تسميه "الحكومة الإسلامية". ذلك أن قيمة النظام الديمقراطي ليست في ذاته، بل في حقيقته الوظيفية والإجرائية وصلاحيته - الأقل سوى من جميع النظم الخاصة بالحكم بما في ذلك النظام الشوري المحلوم بتأسيسه من قبل الأصولية التمامية - لممارسة السلطة - هذا ما تعلنه وهي تناقش الديمقراطية ذات التوجه

الحداثي. لكنها ديمقراطية لا تعترف بغير الإسلاميين من المشاركين فيها : "فإذا كنا نقترح في البداية ميثاقاً إسلامياً من أجل أن تحدد كل منظمة سياسية موقفها وتشرح خيارها وتصورها للإسلام، فإننا لا نفعل ذلك أبدا بغاية إقصاء أي كان. ذلك أن خيار وبرنامج كل حزب هما ما يحددان مستقبله السياسي" [1] . واضح أن النظام السياسي يأخذ هنا طابعه الديني الصريح الذي يوجد كل من يعتبر الحكومة الدينية غير صالحة لتدبير الشؤون العامة للمجتمع خارجة، منطلقة في ذلك من أن الدين شخصي فيه يربط الفرد علاقته كما يريد بينه وبين العالم الروحي وهو ما لا يتعارض مع منطلقه الآخر من أن التدبير السياسي والاقتصادي والتنظيمي للمجتمع هو من اختصاص البشر الذين يتوافقون هم أنفسهم حول ابتداع القوانين الصالحة لتعايشهم والضامنة لرقيهم الدائم. هذا مع العلم أن هذه القوانين متبدلة بتبدل أحوال الناس، متطورة بتطورهم، وهو ما لا يسمح به الثبات الذي تقول به التصورات الدينية أياً كان المعتقد الذي تتأسس عليه. إنه لا مهرب من الانتقال من أن نتجاوز "اعتبار أنفسنا رعايا.. وأن نتحرر من [مثل هذه المفاهيم]، وأن نتبنى الدولة على أسس دستورية ديمقراطية من حيث المضمون ومن حيث طريقة وضعها، ومن الشعب، لا أن تأتي من السماء"[2].

---

(١) نفسه ، ص ٣٢٠ .

(٢) المهدي المنجرة ، جريدة الأيام المغربية، ٤–١٠ يناير ٢٠٠٤ .

مع العلم أن هذه المناقشة متجاوزة اليوم، وغير ذات جدوى من أي زاوية نظرنا إليها، فإن الأصولية تحرص حرصاً شديداً على استعادتها مما يعرقل أي تفكير في الموضوعات الأشد التصاقاً بالهموم الحقيقية للإنسان المسلم، من قبيل مواجهة المشكلات الاجتماعية الكبرى، وما أكثرها في العوالم المسلمة، ومن قبيل صنع التقدم والتقنية والتكنولوجيا والدخول في عالم المنافسة العالمية على هذه المستويات مثلما تفعل كافة الأمم المتقدمة التي لا تضر في شيء ممارسة شعوبها لأديانهم في مساجدهم وكنائسهم ومعابدهم مثلما لا تتضرر هذه الأخيرة في معتقداتها بعلمانية حكوماتها التي هي الأضمن بإطلاق لحرية المعتقد من أي نظام آخر كيفما كان.

٨- الأصولية التمامية والمسألة الدينية

هناك من الشواهد ما يكفي ليثبت بأن المسألة الدينية غير مطروحة بتاتاً في العوالم المسلمة ولا تواجه أي خطر على الإطلاق. وليس هذا غير معطي من عمق مسار التاريخ المسلم خاصة، والتاريخ البشري العام. فها نحن نلاحظ أنه حتى في الغرب تتقوى النزعات الدينية إلى درجة توظيفها في جلب أصوات ناخبين متدينين. نقول هذا لأن الأصولية التمامية توهم أشياعها أن الممارسة الدينية بما هي ممارسة إيمانية تواجه مخاطر في العالم كله. وهي تحي لهم أن الحضارة الغربية حضارة مادية فهي إذن تحارب الدين. هذا مع العلم أن هذا الفهم للحضارة الغربية

يجانب الصواب تماماً. لقد غرقت جميع الأصوليات في هذا الفهم المضحك، وقبلها السلفية وحتى فكر التنوير العربي كان يفهم الحضارة الغربية على هذا النحو . بل إنه يوجد في هذه الأيام في الغرب، من يطالب بإشراف الدولة على المؤسسات الدينية، لكن الرفض لأن تكون الحكومات دينية ثابت.

من يعايش مجتمعات هذه الحضارة الغربية في أشكال وجودها العائلية يندهش للروح المسيحية التي تسكن كل فرد بمن في ذلك الملحد واللاديني. هذا مع العلم أن الدين لا يدرس في المدارس على الطريقة والمضمون الذي نجده يشكل جوهر النظام التعليمي في العوالم المسلمة. بل إنه يكتشف نمطاً خاصاً في التعامل مع التقليد بمعناه الواسع لا الحصري. لقد حوفظ على التقاليد المسيحية في كثير من مظاهر الوجود الفردي والجماعي للكيانات الغربية خالقة الحضارة المادية المذكورة.

ويفيدنا هذا الكشف عن أن البعد الديني في وجود البشر سواء كانوا متدينين بديانات توحيدية أو بديانات غيرها، لا علاقة له بالإرادة السياسية سواء تغلفت بالدين أو ادعت القدرة على القدرة على محاربته. كما تفيدنا أن الأصولية تطرح المسألة الدينية ليس بكيفية مغلوطة، لأنها في النهاية لا تفعل سوى أنها تقدم أفهاماً تخصها (وهي حرة في هذا) للدين ونصوصه وتراثه وتاريخه وغاياته. بل الأهم هو أنها تستفرد به من أجل ممارسة

السياسة والوصول إلى مراقي ومراتب تدر امتيازات مادية وحظوات قوامها الجاه والمال. وهذا ما يجعل الأصوليين ينهجون نفس نهج كل الأحزاب السياسية في المعارضة. يتبنون لغة حين يكونون خارج دوائر الامتيازات، ثم يبدلون لغتهم بمجرد أن يشرقوا ويتمكنوا من امتيازات السلطة. بهذه الصورة تنقلب النظرات إلى الدين من مستوى إلى مستوى. فهل يمكن القول إن الأصولية لا تسعى في إصرارها على إثارة القضايا الدينية سوى على تغطية عجزها عن الدراسة والبحث لقضايا المجتمع بعيداً عن الجاهز والكامل الذي يعود الفضل فيه إلى الأجداد البعيدين في الزمن. ومن جهة ثانية يجدون يسراً وسهولة لا يضاهيان في حل كل القضايا بجرة نص جاهز، وكفى الله تعب الاجتهاد ومعاناة التقصي. إنه من السهولة بمكان بالنسبة لأي كان أن يستثمر الدين لممارسة السياسة وجلب حشود وحشود غير واعية بمصالحها من المؤيدين والأشياع والأتباع، والوصول عن طريقهم إلى المآرب المصلحية الفئوية والشخصية، لكن من الصعوبة بمكان الانكباب على قضايا المجتمع المستعصية والتفكير في إيجاد حلول حقيقة وصالحة ومفيدة ونافعة له. إن حقيقية الأوضاع في العوالم المسلمة ليست في الحجاب مثلاً، أو "منع ارتداء الحجاب لأنها قضايا ثانوية تتعلق بالأشخاص".

من يدعي من الأصوليين بجميع اتجاهاتهم أن طرح المسألة الدينية إنما يهدف إلى دحر الذين يصارعون الدين من الحداثيين يغالطون الفكر والناس معاً . من الناحية الفكرية لا جدوى من مناقشة منتجي الفكر حول الدين باستغلاله لتكوين الأشياع السياسيين. أما مغالطة الناس فإن التجارب التاريخية هي كافية للبرهنة على أن لا أحد يملك القدرة مهما أوتي من جبروت مادي على تغيير معتقدات الناس الدينية بل إن حكومات في البلدان الاشتراكية السابقة الشرقية، إذ كان أعضاء منها ملحدون، أصبحوا يستقوون برجالات الكنائس من أجل طرد المستبدين بالسلطة، كما رأينا ذلك في حالة انتخابات أوكرانيا التي جرت في شهر نوفمبر من هذا العام (٢٠٠٤) . في عام ١٩٤٠ سادت المجتمع التركي حركة مفاجئة تعلن تشبثها بالدين الإسلامي. لماذا حدث ذلك؟ لقد رسخ في ذهن كمال أتاتورك أنه قضى على الدين بعدما تصور أنه علمن المجتمع التركي وذلك بقطعة الصلة - لأول مرة في التاريخ مع دولة الخلافة الإسلامية. ومن بين أولى قراراته بعدما أعلن قيام الجمهورية عوض السلطنة العثمانية توقيف العمل بالتأريخ الهجري الإسلامي. بل ذهب خياره إلى عدم استعمال الحروف العربية على اعتبار أنها مرتبطة بالقرآن. وانتهى به المطاف إلى إصدار قانون يتم بموجبه المنع لكل الحقل الديني الرسمي منه والشعبي بما في ذلك وزارة الشؤون الدينية وتعليم الدين في المدارس. ومن الأمور المضحكة والغريبة في آن واحد أنه حرم

الألبسة الدالة على التراث الديني. فماذا كـانت النتيجة بعد انصرام أقل من عـقـدين من الزمن؟ عـودة عنيفـة وقـوية للدين في ذات المجتمع التركي! ويا له من درس.

إن هذه التجربة لهي ذات دلالة لا تحتـاج منا مزيد إيضاح على أن من يدعي أن تياراً أو حـتى دولة قادرة على هدم المعتـقد الديني لهو مغالط للفكر وللناس وعـي ذلك أو لم يعه. هذا مع التنبيه إلى أن علمنة فرنسا مـثلاً أو إنجلترا ليست هي علمنة تركـيا. في الحالة الأولى نتج الأمر من ديالكتيك طبيـعي تاريخي واجتماعي وثقافي واقتصادي وسياسي. أما في الحالة الثانية فقد كان أقرب إلى عمل مـسرحي تجـريبي ناتج عن أوهام فـرد قضى بعض الوقت يتـدرب على أعمال عسكرية في بلد علماني ثم عاد إلى بلده ممتلئاً بحماسة زائدة سرعان ما واتته الظروف لتنفيذ عواطفها الطارئة والمزاجية.

ومن جانب آخـر يجدر بنا التنبـيه إلى غلط كـبير سـاد معظم العقـول، وذلك يعود إلى هذا الظن الخـاطيء الذي يحكم على أن ماضي المسلمين لم تخـترقه قيم الحـضارة المادية. ويمضي هذا الظن بعيـداً ليرسخ أن الدولة قـامت في الإسلام على الـدين وحده دون التـميـيز بينه وبين مـا هو مادي. زمـني. كيف نفـسر مـا تمتليء به النصـوص الأدبيـة والشـعرية منهـا على نحـو خـاص تحـمل إلينا البرهان عـلى سيادة حـياة مـادية صرفة. كـيف نفسـر تطور الفنون الموسيـقية والغنائية، بل كـيف نفسر ردود الفعل الروحـية على كل

هذا، وفي قمتها التصورات والمسلكيات الصوفية نفسها ... وهو ما يدل على أن الأصولية عموماً إنما تغالط حين توهم الناس أنه وقع تراجع وردة عن الدين في المجتمعات الإسلامية، في حين أن هذا لم يحصل ولن يحصل لأنه متعارض مع قوة الواقع فضلاً عن كونه متناقضاً في ذاته. يقول محمد أركون: "إن هناك إخطأ شائعاً ومنتشراً جداً في الأدبيات الاستشراقية، وعند المسلمين على السواء، والذي يقول بأن الإسلام لم يعرف أبداً في تاريخه التفريق ما بين الزمني والروحي" (١). وقبل أركون كانت ذات الفكرة قد تم تقديم الشواهد التاريخية على صحتها في أهم كتاب حرره المفكرون المسلمون الحديثون، إنه كتاب "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرازق الذي اضطهد وأحرق مؤلفه. في هذا الكتاب الهام نتابع تقصياً مفيداً للغاية للأصل الزمني في ممارسة السلطة والحكم لدى المسلمين بعد تجربة السلطة المكية - المدينية مع نبيّ الإسلام.

إن السؤال الذي يواجهنا اليوم هو لماذا لا تطرح الأصولية عموماً مسألة السلطة السياسية في معزل عن الماضي؟ نطرح السؤال بهذه الصيغة لأمرين اثنين متباعدين: الأول أن السلطة الدينية لم تعرف سوى في لحظة زمنية قصيرة لم تتجاوز عشرين سنة إلا قليلا، وذلك زمان حكم النبي. وبعده حاول الخلفاء

(١) أركون، مرجع مذكور، وأنظر خاصة الفصل المعنون بـ :"الإسلام والمجتمع"، ص١٩٨ .

الأربعة تصريف الأمور على النحو الذي سار فيه الرسول. لكن ماذا حصل؟ من بين أربعة خلفاء قتل ثلاثة! ولهذا دلالة كبيرة تشير في جزء منها إلى البعد الزمني للسلطة في الإسلام. يقودنا هذا الأمر إلى التساؤل التالي: كيف يمكن من الناحية العملية وكذلك من الوجهة المنطقية - الواقعية تطبيق هذا النموذج في عصر ومجتمعات ومتطلبات ومشكلات وتحديات لا علاقة لها مطلقاً بالعصر النبوي ولا بعصر الخلفاء الأربعة؟ هذا مستحيل واقعاً وحلماً. والأمر الثاني أن كل ما عاشه المسلمة، بعد هذه الفترة هو على جانب كبير من الغموض إذا نظرنا إليه من زاوية العلاقة بين المسألة الدينية ومسألة على اللا شرعية قد مارس اغتصابه للحكم بإيحاء من الضغط الديني. كيف نفسر إلغاءه لعاصمة المسلمين بعد إنهاء حكم علي وتعويضها بمكان آخر (دمشق) لا يحمل أي مدلول ديني. إذا كان هذا لا يدل على زمانية الحكم كما مورس عند المسلمين بعد النبي فعلام يدل؟ هذا ما يغض الطرف عنه الأصوليون، فهم يوهمون الأشياع بأن أصل مشكلات المسلمين هي في غياب حكومة دينية، في حين أنه بعد تاريخ ٦٦١ ميلادية انبنى شيء آخر، زماني، لا علاقة له بالشرعية النبوية . فأي ماض إذن يمكن استيحاؤه؟ أليس الحضر أجدر بأن يشكل القوة المثلى في الاستيحاء، والحال أن هذا الحاضر هو حاضر الكوني، من هنا أهمية الحداثة، وبلاغة سلطة الديمقراطية باعتبارها كونية لا هي محلية ولا عرقية ولا قارية ولا هي عقائدية

أو دينية. وصفاتهما هاته هي ما يجعل البشر فوق الأرض يقبل عليهما. لكن الأصولية تسير عكس التاريخ، ومن أجل مقاومتهما معاً تلجآن إلى التسويغ الغربي للماضي من أجل الدعوى إلى ما تسميه الحكومة الدينية التي لم توجد إلا في زمن قصير ما عاد ممكناً الاستفادة منه على النحو العملي.

إن القصد البعيد للأصولية التمامية كما يظهر ذلك من أسلوب المغالطة هذا هو إقصاء خيار الحداثة عن المجتمع. وهي في العمق لا تضيف شيئاً إلى جوهر السلفية السنية الذي لا يكف عن ترديد أن الدولة في الإسلام تنبني على الانتصار للدين الذي تجعله طاغياً على الدنيا. في كل التاريخ الحي للإسلام ما حدث دائماً هذا الانتصار. فمن معاوية إلى قيام الأتراك لم يجر غير ما هو زماني مؤسس على تبريرات دينية منفصلة كلياً عن الشرعية الأصلية. ومن الواضح أننا نميز هنا، في الأخذ بهذه المقاربة الأركونية، بين ممارسة الجموع الغفيرة للدين والعقيدة، وبين الأدعاء القائل بدينية السلطة التي تتوخّى الأصولية - هي الأخرى - ادعاء إقامتها. إن ما تريد الأصولية وهي تحارب الحداثة الوصول إليه هو تكرار التاريخ الإسلامي الزماني، أي إقامة سلطة سياسية بمبررات دينية. وليس في هذا أي جديد يضاف إلى التاريخ الذي عرفه المسلمون منذ اغتيال الإمام علي واغتصاب الحكم بطريقة غير شرعية من جميع الوجوه.

٩- الأصولية وتوظيف الأدلوجة الإسلاموية

تنقلنا الفقرة السابقة إلى النظر في طبيعة النظر الأدلوجي للأصولية التمامية عموماً. وهو ما يلزمنا بطرح السؤال التالي: هل تكتفي الأدلوجة الأصولية الإسلامية باستعمال الأيديولوجية الدينية الإسلامية العادية كما كانت دائماً منذ نشوئها كإيديولوجيا للتسويغ والتبرير مع سقوط الخلافة الشرعية بالمنظور النبوي واغتصاب شرعية السلطة من قبل الأمويين من عائلة النبي في القرن السابع الميلادي؟

نعلم أن الإسلام يتيح لنا أن نفهمه على أنه خطاب ثقافي يتأسس على تصور اجتماعي. لكن هذه النظرة تجمعه بكل الأديان. ما يميز الإسلام في هذا الباب هو أنه غير منغلق ومنغلق في آن واحد وذلك لاعتبارين متباينين: يقوم الاعتبار الأول على تصور ثابت ودائم لـ "آخر" يجادله لكن من أجل إبراز تحريفيته وإظهار خطأ انبنائه العقائدي الداخلي. فأمامنا دائما "كفار" و "نصارى" و"مجوس" و"صابئة" و"دهريون" و"فاسقون" و"منافقون" و"أعداء" لكل ما هو ثوابت الإيمان على النحو الذي يقدمه المعتقد الإسلامي. وفي هذا تكمن انغلاقيته. وهو في ذات الوقت منفتح على كل الثقافات يملك قدرة هائلة على استيعابها مهما كانت بعيدة عن جوهره، ويتوفر على إمكانيات ذاتية لتقبل أرقى الفتوحات الثقافية والعلمية. ويوظف من أجل هذا سوراً قرآنية كثيرة وأحاديث ومسلكيات نبوية تضاعفها . وتقوى هذا أكثر

فأكثر زمن الفتوحات الإسلامية الأولى التي أتاحت التعرف على ثقافات عديدة وحضارات تم إدماج مكتسباتها في تراثه المتنامي.

ثم إن الإسلام يتيح لنا التعرف عليه أيضاً من خلال طقوسه العقائدية والتعبدية التي يختص بها، ومسلكيات الفرد الخلقية التي لا تميزه في الحق من الناحية التوحيدية والتعبدية سوى قليلاً عن كل الخلقيات الدينية السابقة على ظهور الإسلام. ويبقى الأكثر إشارة لمادية صورة الإسلام آثاره الفنية من معمارية المساجد، وفن التشكيل الخطي أساساً، وفنون الزخرفة عموماً التي نجدها تستوحي دائماً البعد السيميائي للقرآن.

يبحث حسن حنفي وهو واحد من قلة المتضلعين في علوم الفكر الإسلامي فيخلص إلى أن الأصولية تعود إلى ما هو أقدم من الانبلاج الأصولي الإسلامي في الثلث الأول من القرن العشرين بمصر. إنه يرجع بها إلى ابن حنبل ، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية ويذهب آخرون مذهبه.

إذا ما وقفنا عند الأصل أي القرآن والأحاديث النبوية، وإذا ما تحرينا الأول بدون تعميق مضامين مؤلفات العلماء الكبار الذين يرجع إليهم حسن حنفي الأصولية ، وفي آن واحد إذا فحصنا نصوص الأصوليين الإسلاميين وخطاباتهم ومواقفهم وأدبياتهم الصحفية وممارستهم بالخصوص فإن أول ما نكشفه هو التباعد الكبير بين الأبعاد التي ينطق به النص أولاً، والتقعيد الديني

للعلماء المشار إليهم ثانياً، وأفق الأصولية الراهنة ثالثا. التوجيه الديني للقرآن يتوخى تربية الفرد والجماعة على استقامتهما وتحفيزهما على الإسهام في بناء الخيرية الإنسانية وعدم نبذ البشرية الإنسانية وإشراك المسلم في هموم البشر الذين ينتمون لبعضهم البعض. هذا هو عمق التوجيه الديني الإسلامي إذا ما أزحنا البعد المناسباتي للنصوص وبحثنا في زمانيتها التي هي أساس لا يصح من الناحية العقلية والعملية التغاضي عن أهميته الكبرى لأنسنة التوجيه المذكور ، ولممارسة التأويل الذي هو ذاته تتغير ضرورة مضامينه بتغير أزمنة المسلم.

نستنتج مما سبق أن الأصولية التمامية الإسلاموية تتعالى عملياً عن "الأصول" التي يربطها بها حسن حنفي. كما أنها تتعالى عن الصور الأصلية للإسلام كما أشرنا إليها في بداية هذه النقطة. وتتجاوز كل ذلك بتسييس عنيف للإيديولوجية الدينية الإسلامية. إن الواقع، في مجرياته لا يشجع على الأخذ بالرأي القائل إن الأصولية كما نعرفها في القرن العشرين جاءت لتستلهم اجتهادات العلماء الآنفي الذكر، أو هي جاءت فقط لتعبر عن غيرتها بخصوص عدم تطبيق الحكام المسلمين للشريعة. فقد رأينا كيف تطورت وأصبحت تدخل في برامجها ضرب حتى أكثر النظم الإسلامية تشددا في تطبيق بنود الشريعة الإسلامية (أي نظام المملكة العربية السعودية) والتي تقيم تصوراتها على فكر محمد بن عبد الوهاب المتحجر المنغلق ذي التوجه الاستبدادي الواضح.

صحيح أن العناصر التكوينية للإسلام، وتاريخه الخاص، وصراعاته القديمة، والحديثة، والمعاصرة تشكل في مجموعها وتداخلها بانتصاراتها وانتكاساتها السيكولوجية العميقة للفعل الباطني ذات التأثير البالغ في تحديد نوعية الوعي الديني لدى التنظيمات الأصولية الإسلاموية. لكن محصلة مواقفها وممارستها ومجمل برامجها إنما تصب في نبذ فكر وقيم ومشروع الحداثة. في هذا يكمن جوهر الأصولية التمامية وهو ما يجعلها تعاند الحتمي في حياة الشعوب المسلمة، أي قدر الحداثة التي توظف تقنياتها على المستوى التواصلي من أجل تجييش الجموع المسلمة في أفق سياسي تحكمي. تشترك هذه الأخيرة، باعتبارها تدين بالإسلام، وباعتبارها تفيض وعياً من ذات الامتلاء السيكلوجي المشار إليه، تشترك في نفس البعد الباطني الذي يحرك التنظيمات الأصولية التمامية. ومن الواضح أن هذا واحد من أقوى العوامل التي يدعم العوامل الاجتماعية والاقتصادية الأخرى لتحقيق التعاطف والعمل على استثماره في الأفق المذكور.

إلى أي حد نجحت الأصولية التمامية في إغراق هذه البسيكولوجية المسلمة ضمن استراتيجيتها التي تتلخص في جعل نظام الحكم إما أن يكون دينياً أو لا يكون؟

يمثل هذا السؤال أهم محور في الأدلوجة الإسلاموية. فالهدف القريب هو الوصول إلى صياغة أصولية منغلقة للتراث وتحويله من لا وعي ميت إلى وعي فاعل يتحول إلى ثقافة ضدامية

تتجاوز نفسية التسليم بمعطيات الواقع، وتعي الأصولية التمامية أن الحداثة تشترك معها في هذا الانشغال العميق: أي أن الحداثة تحرص هي الأخرى على تقديم قراءة تخصها للتراث، وهي القراءة التأويلية الرافضة لسكونية التاريخ وهيمنة قيم الماضي. وإدراكاً من الأصولية التمامية لهذا النهج الحداثي فإنها أول ما تجهد نفسها من أجل الوصول إليه هو إقصاء القراءة الحداثية للتراث وذلك بالعمل على إبرازها إما قريبة أو مطابقة للقراءات الاستشراقية. هذا مع العلم أن الحداثيين المسلمين هم أصلب من وجَّه ويوجِّه النقد للسلبي في المؤلَّفات الاستشراقية، والاحتفاء بالإيجابي في هذه المؤلفات.

ثم ينضاف إلى هذا الهدف ، هدف ثانٍ وهو العمل على إظهار الغرب كعدو وليس كثقافة وقيم يفرض منطق جلب المنفعة وإقصاء الضرر والتحاور معها والكشف عن إيجابياتها قصد استجلابها، يساعد الأصولية التمامية على ترسيخ المنطق المضاد لما نشير إليه الماضي الاستعماري للغرب.

هكذا ينبني التوظيف الأسهل لخلفيات فكرية متجاوزة تؤسس لإيديولوجيا استثمار البسيكولوجيا الشعبية التي ترسخ فيها وعي تقسيم البشر إلى عالمين: عالم "الكفر" وعالم الإيمان. وهو ما يتعذر معه ، بل يستحيل التسليم بأي جدوى للمحاورة والاستفادة. فما دام التقسيم يتم على هذا النحو فإن المنطق الوحيد

هو الإقصاء والنفي وما يؤولان إليه من مواقف غريبة عن تطور مسار التواصل، المفروض هو أن يجمع بين مكونات المجموعة البشرية، ويصل هذا المنطق إلى الحيرة السياسية والانتهازية النفعية معاً. ذلك أن رفض الغرب لا يثبت كموقف على حال واحدة. والغرب هنا في وعي الأصولية التمامية هو "آخران" : "آخر" يمثله الغرب بما هو غرب على الحقيقة والمطابقة، و"آخر" يمثله الحداثيون محلياً، فكلاهما كفر. مرة تطرح الأصولية نبذ جميع الأحزاب والعمل على إلغائها (حسن البنا مثلاً)، ومرة تطرح مسألة "الميثاق الإسلامي" الذي يرحب بكافة الأحزاب شريطة أن تعلن "إسلاميتها" - نعم هكذا !؟ - (عبدالسلام ياسين) . وإذا كان الموقف الأول حاداً كانت تستدعيه النظرة التأسيسية لحسن البنا لمزيد من استعراض القوة التنظيمية القائمة على الاستثمار المتيسر والسهل للبسيكولوجيا المسلمة الشعبية، فإن الموقف الثاني "المعتدل" أكثر إدراكاً لآليات وتكتيكات الصراع مع العلم أنه لا يغير أي شيء في عملية الاستثمار لتلك البسيكولوجيا.

بناء على ما سبق يتبين أن النجاح الذي تحرره الأصولية التمامية على مستوى احتكارها للمجال الجماهيري الواسع، إنما ينبني على اثر تلك البسيكولوجيا الراسخة، وهي إذا تحرص على توظيفها بتوظيف إيديولوجيا جاهزة إسلاموية، فإنها تعي جيدا أنها تُبقى الجموع في مراتب تخلفها . وهو الأمر الذي لا تشغل به نفسها رغم اطلاع منظريها على مستجدات العلم وجديد الأبحاث

العقلية. فالمصير الذي يستقطب هؤلاء المنظرين هو الهيمنة السياسية التي لا يرون طريقاً لها - وهم محقون في هذا - إلا عن طريق الهيمنة الإيديولوجية، هذا مع وعيهم بأن خصومهم من الحداثيين لا يتوفرون على أرضية فكرية مساعدة، بل بالعكس، تواجههم بعناد ومنعة مثيرين ما سميناه هنا برسوخ البسيولوجيا الغيبية المسيطرة على أوعاء وعقول الجماهير الواسعة والتي تستغلها الأصولية التمامية مثلما تستغل حقول ومجالات ممارسة العقيدة الجاهزة والمتوفرة يومياً وعلى مدى جريان الزمن. غير أن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد. ذلك أنَّ ما يجعل الأدلوجة الأصولية التمامية تنجح في توظيف جميع آلياتها هو انتهازية الأحزاب اليمينية الليبيرالية التي تخشى أن تعاديها الأصولية مما قد ينقص من قيمة ونوعية وامتداد تواجدها السياسي والاقتصادي. وهو ما يفسر هذا التحالف الضمني والصامت بين القوتين . ومما يزيدها قوة هو صيغ المجاملات والانبطاحات التي يعبر عنها مفكرون وتنظيمات يسارية عجزت عن الإعلان الصارم عن تناقضها مع المضمون الرجعي للتراث الماضوي، وعن رفضها لكل ما يمكن أن يتعارض مع الطابع المدني والوضعي للمؤسسات السياسية والتربوية والثقافية . لقد وجدت الأصولية التمامية الإسلاموية فراغاً عظيما في العقول والأدمغة، مثلما وجدت عاطفة جمعية، وهو الفراغ والعاطفة اللذان استغرقا الزمن كله، فملأته بنفس المضامين المكرورة. ومن عجب أن فئات من الأطر

العلمية واسعة، بسبب من فراغ عقولها، تسقط هي الأخرى ضحية لنمط تفكير الأصولية التمامية . يقول نصر حامد أبو زيد : "من الأقوال المأثورة عن الشيخ أمين الخولي رحمه الله أن الأفكار حين تجد في العقل خواء وتصادف في الدماغ خلاء تعشش وتستقر حتى ليصعب إخراجها وانتزاعها من العقل مهما كانت درجة زيفها. وتزداد حدة استقرار الأفكار في العقول والأدمغة عن طريق التكرار المستمر لها والترديد الدائم الذي يحول "موضوع" الفكرة إلى ما يشبه "العقيدة" الثابتة التي لا يجوز مناقشتها أو الاقتراب بمنهج التحليل النقدي من حدودها. وكثيرة في تاريخ ثقافتنا العربية الإسلامية هي الأفكار التي أنتجتها عقول بشرية، ولكنها تحولت بفضل التكرار والترديد، الذي من شأنها أن يخفي غيرها من الأفكار، ولو بالتشويه، إلى "عقائد" لا يمكن المساس بها"(١).

يفصح هذا القول عن الحقيقة الدامغة التي تتقوى آثارها باستمرار إلى درجة أن "الجديد" غداً عن طريق الأدلوجة التراثية عموماً والأدلوجة الأصولية التمامية ليس هو جديد "الحداثة" بل جديد الماضي. مثل ويمثل إحياء هذا الأخير "الجديد" المزيف الذي يزيح الجديد الحقيقي، والسبب هو عدم نقد القديم وإرجاع أفكاره إلى أصوله الاجتماعية - التاريخية فإذا النتيجة لا تتجاوز إضفاء القداسة على الميت من الأنساق والتصورات بأفكارها الجامدة

(١) نصر حامد أبو زيد، "الخطاب والتأويل"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١، ٢٠٠٠، ص. ١٩ ؟

والمنغلقة. ما الذي قاد إليه تقديس القديم؟ أدى إلى رجحانه كفكر يملك الحقيقة في مقابل فكر حداثي يتم تجييش الجموع من أجل تفكيره، غير أن السبب المؤثر لا يكمن فقط في الرجحان بقدر ما يكمن في عدم النقد الصارم، واكتفاء المواجهة بالاقتصار على نفس الآليات لقد كان المطلوب وما يزال هو رفض أن تستظل الحياة العصرية بمقولات وتصورات وسلوكات التراث، لأنه ضد تقدمها ما دام يحرم حرية الفرد في أن يعتقد في ما يشاء، وينكر ما يشاء، وأول شرط لهذه الحرية هو إبعاد الوصاية الدينية الأصولية عن الحياة السياسية التي تتأسس على برامج اقتصادية أولاً، واجتماعية ثانياً، وتربوية ثالثاً، وثقافية رابعاً، وخدماتية خامساً وعلمية صناعية تكنولوجية سادساً، وأمنية دفاعية سابعاً ذلك أن مطالب المسلم اليوم هي التنمية التي تعتمد على الذات، وخدماتية ثامناً وعلمية صناعية تكنولوجيا تاسعاً، وأمنية دفاعية عاشراً ذلك أن مطالب المسلم اليوم هي التنمية التي تعتمد على الذات، ومحاربة الفقر والجهل وأهدافه هي الوصول إلى دمقرطة وأنسنة المؤسسات السياسية، وغاياته هي إحراز التقدم والمشاركة في بناء الحضارة على المنوال الذي سارت فيه اليابان والصين مثلا. وفي كل هذه البرامج لا دخل للبعد العقائدي الذي ينبغي أن ينسحب إلى مجالاته التعبدية الصرفة بعيداً عن التدخل في الحياة المادية والوجودية للإنسان، ذلك أن البعد العقائدي لا يملك أي تصور عصري لتلك المستويات البرنامجية. أما أفكاره في هذه المستويات

فهي تنتمي إلى دواعي تاريخية لم تعد قائمة اليوم ما دام الزمن قد أزاحها إلى حقول الماضي الذي لا يفيد الحاضر إلا باعتباره ذاكرة تسهم في تشكل الهوية لا غير. إن عجز الأصولية التمامية عن تقديم برامج من النمط الذي ذكرنا هو ما يجعلها تؤدي بعدد من الشباب إلى البحث عن بدائل يائسة تقود في أحوال تراجيدية إلى انفجار الروح والجسد وتحطيم حيوات لأبرياء لا دخل لهم في سلوكات الدول التي يراد توجيه العنف إليها. عوض أن يتكون ذلك الشباب في العلم والرياضات والفيزياء والكيمياء والمعلوميات والتكنولوجيات النافعة، وتصرف عليهم نفس الأموال الطائلة لتفجيرهم، فإن ما يحصل هو حشو أدمغتهم بثقافة رد الفعل الحاقد. ويتم توظيفها أدلوجيا غيبية خرافية لا علاقة لها بالآمال والطموحات التي تفيض بها عقول وعواطف الشباب. وتتعاظم المصائب حين يتم استثمار هذه الأدلوجة نفسها من قبل جهات تعادي السلم وتقدم الشعوب واسترجاعها لحقوقها المغتصبة.

انتبهت الأدلوجة الإسلاموية إلى أهمية توظيف التراث العقلي (المعتزلة وابن رشد) ضد الغزالي وابن تيمية، فسعدت بذلك، وكشفت في العملية كلها مناسبة ثمينة لإبقاء التراث حياً. هكذا تم قبول هذا الصراع بصيغته هذه لأن الأصولية أدركت أن التقدمية التراثية لن تستطيع الفكاك من الخيوط المتشابكة لنتاجات الماضي الفكرية والإيديولوجية . صحيح أن ابن رشد مثل في

لحظته التنوير الإسلامي الذي لم يعرف المسلمون كيف يقبلون على استثماره. عوض ذلك تم تبني فلسفة وفكر وتحاليل الغزالي المحافظة والسكونية. لقد كان على التقدميين المسلمين أن يعوا أنه لم يعد بالإمكان الرجوع إلى المعتزلة وابن رشد وذلك لأنهما يستدعيان بالضرورة الغزالي وابن تيمية. وهذا ما حصل، وهو ما استغلته وما تزال تستغله الأصولية. لقد استنبت الغرب فلسفة ابن رشد وانطلق منها لبناء الحداثة الديكارتية الفرنسية والتي شكلت النقدية الكانطية أوجها الذي ستنبني عليه منطلقات الحداثة بالفعل. كان يتعين أن ندرك أن الحداثة إذا كانت أصولها غربية فإن بناءها تم ويتم بتفاعل الأنساق الفكرية في معزل عن منشئها ، وهو ما حصل عند العرب والمسلمين في وقتنا الراهن. لا مكان إذن لابن رشد في الحداثة الراهنة، لانه لا يفيد غير الطرف الأصولي التمامي ما دام يبقى المناقشة في نفس حقل التراث. غير أن الأصولية ترفض هذا الخيار ، وتقيم الفكر عندها باسترجاع الغزالي ليس من أجل مواجهة إشكالات العصر، بل فقط من أجل مقاومة منطق وفكر وأنساق وقيم وأفق الحداثة. وهو ما تسقط فيه بعض تيارات الحداثة العربية والمسلمة باستثناء الحداثة العربية والمسيحية، وذلك حين تقبل بنفس طقوس المناظرة بين الغزالي وابن رشد. وقد بينت التجربة الحديثة المعاصرة والتي استمرت منذ محمد عبده إلى اليوم فشل المناقشة التراثية في التحديث، تلك المناقشة القائمة على استثمار ما هو تقدمي في التراث ضد ما هو

محافظ. لا نقـول هذا لأن الحداثة الأوروبية نفسهـا، - أيْ أصولها ومآلاتهـا - تتعرض للنقد مـن قبل تيارات أوروبية. هذا مـوضوع آخر، ولا يرتبط بما نسهم به في تأصيل الحداثة في العوالم المسلمة.

الفصل الخامس

5

الإسلام بين الاعتدال والتطرف

١ - الغلو - الاعتدال

إذا ما استثنينا النموذج السعودي والإيراني ونظام طالبان السابق، لا يوجد على رأس السلطة في العوالم المسلمة لا ملك، ولا رئيس جمهورية من الجمهوريات السلطوية متطرف في أمور الدين في عصورنا الجارية. هذا تقليد راسخ في سيرورة الحكم بهذه الأجزاء من العالم. والملاحظ أن معظم الخلفاء الذين باشروا السلطة بعد النبي، طبقوا الدين باعتدال [1] . أول من خط هذا الطريق هو النبي (ﷺ) نفسه. نقل عنه أن "الغلو" في الدين هو ما هلك الأقوام السابقين على الإسلام المحمدي . وبناء على هذا

(١) يعتمد كل المرتكزين على قاعدة الاعتدال في الإسلام على آيات قرآنية كثيرة.. ويستدلون على حجية القياس مثلا، بآيات عديدة... مثال ذلك "فاعتبروا يا أولى الأبصار"، الحشر، ٢٠ .

حذر محمد (ﷺ) أتباعه من التطرف في هذا الحديث الذي تثبته كل الروايات : "إياكم والغلو في الدين، فإنما هلك من كان قبلكم بالغلوّ في الدين" (١) . يعود هذا الحديث على كل لسان يجادل في أمر التطرف حتى ولو كان المجادل من ذوي السلوك المغالي. وهو ما يضع المحلل أمام لوحتين كلاهما تدفع الأخرى: نرى في الأولى قراء للنص القرآني، أو النص النبوي، أو المسلك النبوي، نبحث عن أيسر السبل في الانقياد لتعالي الدين. هنا تبرز مسألة "التأويل" عنيدة قوية لا تقاوم. ونرى في الثانية نقلا حرفيا للمعنى اللفظي

(١) يرفض الإسلام النصي الغلو في أكثر من آية، وفي أحاديث نبوية كثيرة جداً. أما في الثقافة الإسلامية فقد أخذ العلماء المسلمون (الفقهاء والأصوليون وحتى علماء الكلام) دائماً بمستويات التأويل : التأويل القريب، والبعيد، والمستبعد، كما وضعوا له ضوابط، وهي الأهم في ممارسة التأويل، وفي جميع الحالات فإنها تبعد على الغلو في الدين.

سواء ورد في القول القدسيّ، أو القول النبويّ، أو الفعل الرسوليّ. ما أروع هذا التباين الذي يستبعد أن يكون له نظير.

غير أن مسألة الغلو لا ترتبط بالتطبيق الحرفيّ، كما لا تتصل بالتأويل. إنها في حقيقة الأمر نتاج موضوعي لصراعات اجتماعية لا تنسلخ عن ضرورات التاريخ، هذه قضية على جانب كبير من التعقيد، لذلك يلزم أن تأخذ الباحث الحيطة اللازمة في سبر غور الغلو فالإرادة السياسية ومعارضتها، أو قل الحكم والتطلع إليه، يتحكم كل منهما في جدلية "الاعتدال" و"الغلو". الاعتدال يسمح بتدخل واسع للذكاء الذي يميز الإنسان الفاعل في الوجود. أن يعتدل الإنسان معناه أن يبحث عن مكمن المصلحة. في حين أن الغلو يضرب في الصميم فطنة الكائن الإنساني. إنه يجمّد صفة الكسل الفكري، ولا يرقى إلى البحث في ما يحيط بالظروف المادية للبشر.

في التطبيق الحرفيّ للنص غلو واعتدال، وفي التأويل ذاته غلو واعتدال . هذا هو الجانب الذي يزيد الأمر تعقيداً . ومما يثبت الدلالة الناطقة بكل هذا التباعد، أنك تجد في "الظاهرية" ظاهريات، وفي "التأويلية" تأويليات، وفي "السلفية" سلفيات.

تنبني "الظاهرية" على نبذ "المعنى" وذلك بالتشدّد القاهر الجامد أمام جبروت الدلالة الحرفية للنص. ها هنا ينسد "العمل"، ويرتكس الاشتغال ولا تعطي الذات كينونتها لغير تسلّط المحتوى

المباشر والقاصر للتركيبة اللفظية. لذا تنتصر "الظاهرية" للرفض الذي يؤسس كل غلوها الكاسح. هذا في حين تبتهج "التأويلية" لفلسفة باهرة للاستبطان وتوليد المتخفي من الظاهر والمباشر واللفظي.. إنه لا شيء يستقيم في "التأويلية" بغير لغة الاستدراج الذي تتابع المضامين فيه كما لو كانت خلايا بيولوجية. وفي كل زمن تثري بالإضافيّ الذي يتكوثر بأفاعيل الزمن، ومستجدات التاريخ الكاسحة. من هنا الوجه الآخر لذات الغلو. وفي كلتا الحالتين، حالة "الظاهرية " المكتفية بذوات اللفظ، وحالة "التأويلية" المنفتحة على عطاءات الاستبطان، ترتسم الصورة المثلى لـ "الغلو". لذا فإن "الاعتدال" ينشأ نشوء من تعديلهما معاً. يمكن تعديل "الظاهرية" بإخضاعها لمنطق مساءلة المباشر بالمباشر نفسه. فالمعنى الظاهر هنا يقوم على استدراج معاني العقل الذي يكف عن "الاجتهاد" بمجرد انبساط اللفظ لمجموع دلالاته. مثلما يمكن تعديل "التأويلية" بتذكيرها بالحدود المعقولة للنص القدسي، "قرآنا" أو "سنة". وهو ما يقودنا إلى القول بأن "الاعتدال" هو الطريق بين الغلوين، غلو الظاهرية ، وغلو الباطنية. لقد كان هذا هو طريق النبي (ﷺ) نفسه، نبي كان لا يرغب في أن تتولد عن الإسلام إسلامات متعددة. لم يكن النبي يقدّس نفسه، كان بشراً كثير الإلحاح على هذا الطابع، مشاركا لمجايليه حياتهم، متميزاً عنهم يجعلها مستقيمة، عادلة ، نزيهة ، متواضعة أمام الوجود بجزئية، المتعالي والمحايث معاً. والنتيجة هي أن "الدين" عنده كان هو "الاعتدال".

"الدين هو الاعتدال"، هذه مقولة محمدية يمكن الوقوف على وجوهها التطبيقية في كل مكونات "السنة" التي اختلط سبلها النبي (ﷺ) خلال عمره النبوي كله. ولم يثبت أبداً، خلال كل فترات "الدعوة" أن صاحب "رسالة الإسلام" خرج عن مقتنيات تلك المقولة ومستلزماتها التنفيذية.

رأي محمد صلى الله عليه وسلم نفسه في الإسلام لا ثورة فقط على واقع ميئوس منه في تلك الأزمنة العربية المطبوعة بالحروب والتآكل، والفتن الاجتماعية وتسلط ذوي الكنوز على الجموع المقهورة، رأي فيه أيضا قوة تسمح بالانتقال للمجتمع من مستوى دوني إلى مستوى ينقض الضعف واستبداد القوة من أي صنف كانت.

إن هذا الموقف النبوي هو ما يتبناه ظاهرياً العاملون بنظريات تسييس الإسلام في عصرنا الجاري. وما يسترعى الانتباه هو عمق المفارقة بين المصدر (النبي) والامتداد (العاملون بنظريات الإسلام السياسي). فالنبي كان وسطياً معتدلاً، ومعظم هؤلاء متعصبون حد التطرف . تقودنا هذه المفارقة إلى الوقوف عند البندين اللذين يؤسسان لها: بند الاعتدال ضد التطرف . النبي معتدل حد الإدهاش، ومعظم المتبنين لنظرية الإسلام السياسي المعاصرين متطرفون. ثم بند توظيف "الزمن" : النبي "زمني" في توظيفه لنظرية "الحقيقة والعقيدة". والمتبنون للإسلام السياسي لا زمنيون في تصريفهم لذات النظرية.

كان محمد (ﷺ) يشرع لزمن معلوم، وفي آن واحد كان يستشرف الأزمنة اللاحقة. والمفروض في عصرنا الجاري أن يتم الاستوحاء من هذين المسلكين . فن تستوحي لا يعني أن تطبق التطبيق الحرفي لذات التشريع الأقدم، بل أن تستبطن الروح الكامنة وراء ذلك التشريع، وأن تخضع هذا التشريع للزمن الجاري، وليس العكس. في هذا الوجه النبوي تبدو الحداثة كفلسفة تعايش الزمن، وهي ما يناهض التقليد الذي لا يعترف إلا على نحو سطحي بحركية هذا الزمن.

ما يقوي المفارقة التي أشرنا إليها، بين المصدر والامتداد السطحي هو عدم إدراك التنافي بين مبادئ العقيدة المحمدية، والغلو أو التطرف إن السبب العميق في تأسيس هذه المفارقة هو لا زمنية التطبيق الحرفي، وهذه اللازمنية هي الأس الأصلب لمسلكيات الغلو سواء في النظر أو في المسلك. من النتائج التي يؤول إليها الغلو، أو اللازمانية، هي انكماش الرسالة الإسلامية في تعددية طائفية، أي أننا نواجه انحرافاً صريحاً عن التعددية الفكرية التي يقوم عليها الدين الإسلامي نفسه. هذا الارتكاس إلى الطائفية، التي تتأصل من الغلو واللازمانية والتقليدية المناهضة للحداثة بمفهومها التاريخي، يلغي كل مآلات التعددية الفكرية التي تأسست عليها روح الديانات السماوية جميعاً. وهكذا، كلما انتفت هذه التعددية الفكرية، كلما انغرست تقابلها تعددية طائفية، أي تعددية انحرافية وهو ما يناهض تحديد الروح الإسلامية

الأصلية، ذات الروح التي تقول بالتسامح في أجلي صوره، وتعانق والطائفية المضادة للزمني في الفعل البشري ككل.

لقد ربط الإسلام الأصلي بين الطائفية، أو النقل بين الغلو و"الأهواء" : الأهواء أو "الظلال"، وهو ما تؤكده سورة النساء من القرآن الكريم: ﴿ **قل يا أهل الكتاب لا تغلو في دينكم غير الحق ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل**﴾ . تبين هذه الآية الكريمة أن الإسلام لا يتحدث عن الغلو الذي يربطه بالضلال؛ ذلك أن التطرف يتضمن الضلال؛ لدى المسلمين، إذ يعمم نظريته على البشرية جمعاء، وذلك بقراءة لا - زمانية واضحة تشير إلى ماضي نفس السلوكيات المغالية، وتحث على ضرورة بناء حياة حاضرة مختلفة عن النهج الذي سارت عليه أمم سابقة . لا يهمنا هنا أن نفسر الموقف المذكور، فذلك يتأتى لكل راغب في الوقوف على الدلالة اللفظية للقول القرآني الكريم بقدر ما يهمنا أن نبرز الروح التي يحرص النص القرآني على أن تكون هي الموجد في المستجد من الوقائع الآتية والماضية والاستقبالية. وفي هذا تناول عميق للزمانية في المنهج والنظر والمسلك.

من الصعب جداً أن نحلل العلاقة القائمة بين لا زمانية الحركات الإسلاموية وزمانية الفعل المحمدي. ذلك أن مرجعيتها هي الإسلام، وأفقها الظاهر هو النموذج النبوي. ومع ذلك فإن منطلقها الذي هو النص، لا يحركه في العمق سوى رد الفعل

الذي يتحول فيصبح منطلقاً رئيسياً. ورد الفعل هذا هو مجابهة صريحة وتامة لفكر " آخر" هو الفكر الغربي، كما بينا في الفصل السابق، ومآلاته الحضارية القوية والعنيدة ذات الغلبة المطلقة على جميع الأصعدة. والحق أن الغلو المذكور إنما ينهمل من هذا العناد بالذات. وفيه يكمن كل التطرف المسترسل في إيهامات فرضيات لا تقوم إلا في الذهن. أما الواقع العياني فينبذها ويرديها ضعيفة لا تتجاوز حد الثرثرة الكلامية، والأفعال التي تشوه "الحقيقة والعقيدة " معاً. الثابت الأقوى في كل هذا، وهو نفسه مصدر قوة الحركات الإسلاموية، يكمن في الطمأنينة الكسولة للجماهير العريضة في تجاوبها السهل واللامتمرس مع تلك الثرثرة، وهاتيك الأفعال الشديدة الانعزالية. هذا هو الوجه السحري الذي يفسر كل التجاوب الحاصل بين الطرفين: الحركات الإسلاموية من جهة، والجماهير العريضة من جهة ثانية. ولأنهما معاً، في سلوكهما المؤثر من جانب، والمتجاوب من جانب آخر ، لا زمانين، فإنهما لا يخلقان أي تأثير في فعل الكيان السياسي والثقافي والتربوي إلا في شكل وحيد هو إعاقة العمل على تحقيق التقدم العام: والأمثلة هنا محصورة لا تتعدى الموقف من النظام البنكي، وتحرر المرأة، والتطبيق الساذج والرجعي للشريعة في جانب المعاملات، والموقف من أشغال التعبير الرمزية والفنية خاصة.

نخلص من هذه الأطروحة إلى الوقوف على فائدتين اثنتين: تتعلق الأولى بكون الحداثة ثاوية في التفاعل البشري الذي يتسم

بـ"الضـرورة" ونطبع بطابع " التطور الحتـمي" لكل المجتـمعـات البشرية التي تقـبل بآثار الاحتكاك بينها" [1] . وهكذا فإنه ليس في مقـدور أية حركـة إسلامـوية مهـما أوتيت من قـوة أن توقف هذا الاتجاه المـتسم بالضـرورة وإملاءات التطور الكاسح، لكن الحـداثة ليـست هي التطور والتقـدم التـقنيين، بل هي أساسـاً قيم ومـثل لا يتأتى تمثلها إلا بالتـغير الذي يلحق العقليـات، ذلك أن التقنية التي تكتسح المجتمعات بفعل المتطلبات الاقتصادية في مختلف دورتها، تغير العـقليات بكيفية بطيئـة للغاية، أما قيم الحداثة، فـإنها تنساب وتتقوى بانسياب أزمنة ثورية متلاحـقة تصنعها جـماعات ونخب تقبل بأن تـضحي بمصالحـها الخـاصة في أفق تغيـير المجـتمع الذي يعاني من الـتأخر الشـامل. ويمكن لسلطة محـددة قائمـة، أن تقوم بهذه الوظيـفة، إذا ما تأتي لنواة صلبة ضـمن هذه السلطة أن توجه وسائل التـأثير الاجتماعـية، وأن تقبل بمآلات المواجهـة مع عناصر المحـافظة والارتكاس إلى الوراء والجـمـود. ولكي نفـهم التبـاين الكبـير بين صـورة التـقدم التـقني، والتطور المادي.الضـروري من جهة، وبين قيم الحداثة، يكفي أن نشير إلى أن منافع التقنية يمكن أن تكون مقـتسمـة ومشتركـة ومعمـمة بين من يحافظ ويجـمد، ومن ينزع إلى إشـاعة التقـدم بكل أبعاده المادية والروحـية . أمـا الحداثة فإنها تستلزم نظام تربية جديد، يرفض أن يوظف ظاهر التراث ، أو يمتح من سلوكـات ومحتـويات فكر يتجـاوزه الزمن الجاري. وهو

(١) انظر تورين، مرجع مذكور ، ص ٣٣٠ – ٣٣١ .

النظام الذي يضمن وحده إحدى أهم ركائز الاعتدال الذي تحمل آفاقه وحدها كل أنوار مسيرات البشرية.

أما الفائدة الثانية فتبرز أن قيم الحداثة، بالرغم من أهمية الثورة التربوية اللازمة لها ولاكتساحها العقول والأفعال، لا ترسخ في المسلكيات البشرية إلا من خلال صيرورة طويلة لا تتعلق عوامل رسوخها بالدين أو الإيديولوجيات المبتذلة باستمرار [١] . لقد تبني، تربوياً، قيم الحداثة كل من المسلم والكونفوشيوسي، والمسيحي، واليهودي... وهو ما يبين أن شرط التقدم ، والتطور من جهة، وشرط الحداثة من جهة ثانية، لا علاقة له بالبنية العقائدية والإيمانية وما يستتبع هذه البنية من طقوس. لذلك يصح القول، إن تمسيح أو تهويد أو أسلمة الحداثة تهي مجرد شعر غنائي لا يعي صاحبه أنه فارغ، فضلاً عن كونه ديماغوجي. وفي عصرنا، وحدهم الإسلامويون، وليس المسلمون، يطرحون فكرة "أسلمة" الحداثة. إن قيم الحداثة على النحو الذي استعرضنا بعضها وحللناها ليست محلية ولا يمكن أن تكون. فهي تقبل النقد، وإعادة البناء، هذا في حين أن العقائد الإيمانية جامدة ولا تقبل خاصية النقد، وتقبل بجهد وتحفُّظ كبير آلية إعادة البناء الثقافي، وليس المبدئي، وبين هذين، شساعة صارمة . ذلك أن المبدأ ثابت، أما الثقافات فمتنوعة. لذلك تجد يهوديات، ومسيحيات ، وإسلامات إذا ما نظر

(١) راجع John Locke,"Lettre sur la tolerance",Flammarion,paris,1992,p. 81

إلى الأمر من زاوية البعد الإنتربولوجي للثقافة. وفي هذا الجمود تكمن إحدى أهم ركائز التطرف الذي تجبل آفاقه وحدها بكل كوارث مسيرات البشرية الراهنة.

يناهض الإسلام، في تعريفه، وجوهره، ومركزه، ومحيطاته الثقافية العنصرية مثلاً. غير أن التعصب والتطرف يحتويان ضمناً الميل إلى التمييز بين البشر. والحقيقة إن إحدى وجوه عظمة الإسلام التي يفاجأ بها معاندو الإسلام من بعض الغربيين هو إشادته في الأصول من نصوصه بفكرة وأخلاق "التسامح". وهو ما لا يعرفه عنه الغرباء عنه صادقو النيات من العقائد والثقافات اللا إسلامية، غربها وشرقها. ويعود التسامح المبدئي والسلوكي والقيمي للإسلام إلى ثابت نادراً ما يتم الالتفات إليه، ثابت الارتباط العضوي للإسلام بحيوات البشر المغيرة باستمرار. هكذا، إذا تأملنا القواعد التي تقوم عليها مؤسسة الدولة في الإسلام، سواء في بعدها العقائدي، أو في بعدها الثقافي العام، فإن أول ما نلاحظه هو الوقوف بعناد ضد غصب أي حق من الحقوق الأساسية والأولية للإنسان - الفرد، والإنسان - الجماعة. وفي هذا منبع قوي لمقاومة كل مآلات التعصب الذي نلحظة اليوم في نظريات وأفعال ومواقف عدد لا بأس به من نشطاء الحركات الإسلاموية. فما لا يدركه هؤلاء هو أنهم يسقطون دون أن يعوا في المناهضة الضمنية والمنطقية لهذه الحقوق، ومن ضمنها الحق في أن يعيش الفرد في مجتمع يعترف بكل المنابع البشرية.

يحررنا المثال، مثال العنصرية، من إنسانيتنا، لأنه لا يعي أن العنصرية نتيجة للتعصب ولكنه يجرنا أيضاً إلى الوقوف على صعوبة التحرر من مآلات الشحنات التي تحملها التوظيفات اللاواعية لعدد من المفاهيم لعل أهمها هما مفهوم "الشرق" ومفهوم "الغرب" . فلهذين المفهومين صلة وطيدة بالمفاهيم الأخرى التي تعالجها هذه الفقرة من هذه الأطروحة وهي "الحداثة" ضد "الجمود" ، و"الاعتدال" ضد "التطرف" ، و"عظمة الإسلام" ضد انحطاطه.

يقودنا هذا إلى مواجهة سؤال: ما الذي يجعل "الاعتدال" اعتدالا، و"التطرف" تطرفاً؟ ولماذا تقرن هذه المقولة التساؤلية مفهومي "الشرق" و"الغرب" ، وما هو الرباط الذي يشدهما لثنائية التضاد: "الحداثة"، و"الجمود" .

ينبني "التطرف" أساساً على سوء للفهم غير موعى به. من أطرف ما في هذه الآلية- آلية سوء الفهم - أنها آلية حقيقية للتفكير. تملك قدرة على إنتاج غير موعي به أيضاً للأغاليط وعادة ما تكون جذور هذه الاغاليط، أكثر طرافة . فاليهودية تعتبر الإسلام عدواً، لأنها تسيء فهمه. وفي معظم الحالات يتم فهم الظروف التاريخية والاجتماعية ذات المنحي السلبي على أنها جزء من عقيدة. وسرعان ما تنشط هذه الآلية في إثراء نتاج فكري كله أغاليط تتحول إلى "حقائق" تصبح هي ذاتها أفعالاً مادية. إن

اللفظة الفينيقية "أيرب" Ereb ، وكذلك الأنثى - الأسطورة "اوربة" التي تم احتجازها من قبل الرب "زوس" تعبران عن الانفصال والتمازح معاً بين روحين: روح الغرب، "إيريب" ، وروح الشرق، "الشروق" . غير أن سذاجة التفسير اللغوي الأوروبي - القاري ، يسقط في ابتذال معنى مروج له على أنه حقيقة، وهو أن المسلمين يسمون الغرب نظراً لأن الشمس تمسي إليه بحجبها لنور ذاتها والسماح للظلام باكتساح الفضاء. وفي المقابل يكون الشرق نورا والغرب ظلاماً. وكلاهما، المسلمون، والأوروبيون غير المسلمين خاطئين في حق ذاتيهما، لأنهما ينسيان أنهما يعارضان بعضهما في سياق نفس انتمائهما المشترك بل والموحد: وهو البنية الروحية والثقافية التوحيدة لمنطقة جغرافية مقتسمة، إنها جغرافية وتاريخ وثقافة وصراعات حوض البحر الأبيض المتوسط. وفيما يخص الصراعات كانت دائماً بفعل الاقتتال حول الخيرات والمنافع، وليست صراعات العقائد سوى مطية ثاوية غير موعي بها. كانت ضرورة لا مهرب منها من أجل تسويغ الاقتتال المذكور، حول المنافع المادية المضبوطة. غير أن الفكرة، والاقتتال معاً، هما ما سيقودان إلى انبلاج صراع "الاعتدال" و"التطرف". نعم، لا يمكن للمحلل أن ينكر أهمية التنشئة الدينية، وتكوين الشخصية بالاعتماد على البنيات الحميمية للعقيدة الإيمانية، وما يمكن أن يؤول إليه كل ذلك من مآلات نقرأ فيها مظاهر للتعصب، ومظاهر للتطرف صريحة. بل لا يمكن

للمحلل أن ينفي أن النص القدسي نفسه يتضمن سوراً تشجع على انبناء تصورات يمكن فهمهـا ظاهرياً على أنها دعوة إلى تطرف ما. ولكن، ها هنا أيضـاً ينتصر سـوء الفهم الذاتي. أي أن المعـنى بهذه العقـيدة مبـاشرة، عـوض أن يخضع النص للظروف الزمـانية التي أنتـجتـه، وأن يحدد تحـديداً مضـبوط المضـامين المرتبطة بكبـريات المفـاهيم، فـإنه يقع في نفس الأغـاليط التي تنتج عن سـوء الفـهم الخارجي، أي ذلك لا يعود لا إلى منتم للعقـيدة، بل لمعاند لها. إن الصورة التي تصـبح هي ذاتها الواقع الحي يقتسـمها معـاً متنابذان: المؤمن بعقيـدة الإسلام، والمعاند لها . هذا نفسـه، هو ذات التهافت الذي حاربته "الرشدية" سواء في أصولهـا عند مؤسسها، فيلسوف قرطبـة أو الوليد مـحمد بن رشـد أو ، في امتداداتهـا عند فلاسـفة ومـفكري الـتنويور الأوربيين بالمعـنى العـريض والواسع لمـفـهـوم التنوير.

إن مفـهوم "كـافر" في المقاربة الإيمـانية الإسلامـية الصـرفة لا يلغي لا في المطلق ولا فـي النسبي، "المؤمن الـيهـودي" ، و"المؤمن المسـيـحي" وهمـا في المنظور القـرآني من "أهل الكتـاب"، أي من المسلمين بالرسـالات الإلهـية، وهو الـقاسم المشـتـرك الأكبـر بين المؤمنين الكتـابيين فـضـلاً عمـا يجـمع بينهم من ثوابت عـقـائدية مطلقة، لكن لفظـة "كافر" في الثقـافة المسلمة الشـعبيـة، تخرج من دائرة الإيمان كل من لا يـعـتنق الإسـلام. ف هذا النـمط من الحكم المعمم الكثـير من آثار الفهم اللازماني للنص القـرآني، ولسورة أو

سور فيه. إن مسألة الزمن، والطريقة والمضمون اللذين يتم مقاربته بهما، تكشف عن المسافات البعيدة التي تقصينا من الفهم التاريخي للحداثة. فهذه الأخيرة لا تدرك، ولا تمارس، ولا تعاش، ولا تطور بالدين، ولا بما يوافقه، ولا بما يعانده. إن الدين يتحدث في المطلقات وفي المعاملات يحاول المفتي أن يكون زمانياً بروح لا زمانية. لذا تجد الافتاءات في ذات الموضوع متضاربة، وأحياناً متنابذة. لقد كان النبي صلى الله عليه وسلم مجدداً في زمانه لأنه خضع لجميع أشكال ضوابط وموانع وصوارف الوجود المادي لمجايليه، وفي ذلك كان تغلبه على كثير من القضايا المستعصية. ولذلك حدد مفهوم "كافر" المناهضة لمفهوم "كتابي" انطلاقاً من مقتضيات الصراع الديني والاجتماعي الذي يحيط بقضيته. لكن في عصرنا، على العكس يتم الخلط بين مآلات الحضارة الغربية وغير الغربية الزمانية، وبين سلوك مراكز الإشعاع الديني الكتابي غير الإسلامي. فهذه الأخيرة تلتقي مع الإسلام في الحكم القيمي الخاص بتلك المآلات. فأين إذن يتجلى الفهم الديني الخاص بمفهوم "الكافر".

في هذا النص لا يهمنا المفهوم المذكور إلا من زاوية كونه يكشف لنا، كمثال حي ودينامي - بالنظر إلى أثره في تكوين أحكام القيمة - عن التصور اللازماني للعلائق الدينية بين المجموعات الإيمانية : اليهودية، والمسيحية، والمسلمة. ذلك أن كل واحدة من هذه المجموعات، تنظر إلى الأخرى على أنها "كافرة".

ولأن كل واحدة منها تعتبر نفسها "مؤمنة"، والأخريات "كافرات"، فإن النتيجة العملية بالنسبة لكل واحدة منها، تكون هي ذاتها: أي الرفض الذي عنه تتفرع كل أنماط الإقصاءات التي قد تغتني في كل عصر بمحتويات قيمية جديدة. في هذا يكمن الطابع اللازماني لكل حكم من أحكام القيمة لهذه المجموعة أو تلك. ولعل هذا ما يفسر أن كل مجموعة، بعد انتهاء الحروب الدينية ثم بعدها الحروب الاستعمارية والتهجيرية، بقيت هي ذاتها من الناحية الكمية، ولا يلحق بها سوى أفراد يتأتى لهم على نحو من الأنحاء الإقتناع الباطني أو المصلحي، أو هما معاً، بأطروحة هذه العقيدة أو تلك.

ليست لفظة "كافر" في الفهم الظاهري في زماننا هذا سوى للشحن النفسي الموجه أصلاً إلى المؤمن لا إلى المخالف العقدي. وهي ليست بنفس الحمولة بالنسبة لجميع المشتركين في العقيدة الواحدة. إنها تحمل نفس المعنى، وذات الدلالة، غير أنها لا تملك نفس الطاقة التعبوية بالنسبة لجميع المشتركين في العقيدة الواحدة. وهكذا فإن كلمة "كافر" عند سني سوري أو فلسطيني ليست هي ذاتها عند سني مغربي أو جزائري. وهي عند بروتستانتي أمريكي أو إيرلندي، ليست بنفس الحمولة عند كاثوليكي فرنسي أو إسباني. ويؤدي هذا التصور إلى القول بأن التصنيفات الدينية ليست لها علاقة بالمستوى الحرفي للنص. لقد وظفها النبي لإبراز مباديء ديانة جديدة تستوعب التراثات الدينية السابقة على

الإسلام من زاوية كونها متجاوزة . كانت الغاية القصوى بناء مجتمع بعقائد معدلة، لا بعقائد جديدة. لذا فإننا نجد أن الجوهر في الإسلام هو ذات الجوهر في الديانات الكتابية: اليهودية والمسيحية، نقول الجوهر ولا نقول الشرائع.

من هنا، يمكن القول بإن المسلك النبوي كان معتدلاً في تصوره للمخالف عقائدياً (الكافر)، مثلما كان محاوراً للمشترك في الجواهر العقائدية المشتركة (المؤمن الكتابي). غير أن الذين أتوا من بعد النبي، ممن تحملوا المسؤوليات النبوية الكبرى، فهموا فهماً آخر هذا التمييز النبوي. وهو ما أدى في التاريخ الإسلامي إلى كل الترجيديات التي طبعت الوجود المسلم، وضمنه الوجود العربي ككل. إن التطرف في الإسلام، ليس وليد معطيات تاريخية تتفاعل فيها عوامل التطور والتأخر فقط، بقدر ما هو ناشيء أيضاً عن الفهم المتطرف، الحرفي، الظاهري، للنص القرآني، وللسنة النبوية. وفي هذا، الأصل المكين لتأخر المسلمين، ولتعرضهم الدائم، ف عصورهم الجارية للاحتلالات والاغتصابات والاستعمارات. وهو وضع قائم كنتيجة لتأخر المسلمين في فهمهم لأسباب التقدم، وبالتالي كنتيجة لعدم إقبالهم على الأسباب المؤدية إلى التقدم العام، والعدالة الاجتماعية، وسيادة القانون، وانتصار حرية الفرد في التعبير والمعتقد والإرادة. لقد كانت الاستعمارات نتيجة لانحطاط المسلمين، ولم تكن أبداً سبباً فيه. بل على العكس إن الصدام الذي حدث بسب هذه الاستعمارات هو الذي أدى إلى

يقظة الأسئلة التي لم يكن المسلمون يطرحونها سوى من باب "للكفار الجنة في الدنيا، وهي للمؤمنين في الآخرة". إن الفشل هنا، في تدبير حياة البشر فوق الأرض، يحال على الطمأنينة الغيبية التي تضمن مصلحة المسيطرين على التفكير، والبضائع وسذج الأقوام، ولا شيء بعد ذلك.

أينما وليت وجهك في الأرض تجد الحركات التاريخية تتحدث عن الحداثة من زاوية كونها عملاً إنسانياً قائماً على الاستجابة للتحديات المادة التي تطبع الحياة الجارية للإنسان حيثما يعيش. ولا أحد باستثناء الأصوليين الماضويين يواجه بين هذه المقتضيات والدين. إنه لا ارتباط مطلقاً بين الحداثة والمسيحية، واليهودية والبوذية وما إلى ذلك من المعتقدات. ذلك أن الحداثة هي تجديد دائم للحياة، وفي عمق وأصل الأشياء هي استجابة لضرورات وجودية بشرية. وما دام الإسلامي الأصولي الماضوي يرفض هذا الفهم، فإنه لا يستطيع أن يفيد إلا من زاوية جر الناس إلى التعامل مع وجودات وهمية، مصطنعة، ميتة منبوذة في الحياة حتى وإن أسكنت العقول آلاف الدهور مثلما هي الحال اليوم حيث يعيش سذج الناس، حتى المتعلمون منهم، تحت بطش هذا الفكر الماضوي. إن الأصولي المسلم هو الوحيد الذي يسعى إلى "أسلمة" الحداثة. وهذا عين التطرف البعيد عن كل اعتدال، ذلك الاعتدال الذي يفصح عنه النص القدسي والسنة معاً. لكن الأصولي الماضوي يؤولهما طبقاً لما تمليه عليه مصالحه الأنانية أو

العـصبيــة. يدخل ذاته ضــمن دائرة يصطنعـها من الـفهم الحـرفي للألفـاظ في النص. إن هذه حـريتـه، وهو فيـهـا طليق مـا دام يمتع فردانيتـه بفهمه هذا الذي يجد فـيه لذة تخصه، غيـر أنه يتحول في الممارسة وإتيان الفـعل إلى كائن يبطش بالآخرين، من ذوي التلقي السطحـي. ثم إنه لا يقف عنـد هذا الحـد، بـل يطمح إلى تشـكيل سلطة مـادية تنـبـذ المسـار الطبـيـعي، لدى الإنسـان عـمـومـاً، في الاستفادة من حتـميات التقدم البشري. والنتيـجة أنه يصادر جميع حريات الآخرين ليستبد بها وينكرها، بقصد الإعلاء من حريته في الطغيان الفكري والديني والمادي. وفي هذا تكمن العلة الأقوى في فشل كل "الحركات الظاهرية" في تاريخ الإسلام، لكنها في المقابل تحـدث شروخـاً في المجتـمع، وتتـسبب فـي بطء التحـولات التي يفـرضهـا التـاريخ. إن الظاهرية شـديدة الغلو لم تنجح سـوى في التجسد في حركات تقوم بعمل معزول، ولـم تتوفق سوى في إقامة نظام وحيـد، هو نظام طالبان، عارضـة أهله معارضة قـوية قبل أن يعصف به الاستعمار الأمريكي الجديد.

٢- الإسلام والحداثة: تركيب وخلاصات

I- يتيح على المستوى العلمي، تقابل "إسلام"، "حداثة" إشكالات عديدة:

١- من البـدء يتضح أن الـتقـابل مسـتـحيل اسـتـحالة كليـة. فالإسـلام "ديانة"، و"الحداثة" صـيرورة حيـاتية مـادية لها قوانـينها

الذاتية المضمرة والتي لا تتحكم فيها سوى ضرورات الوجود البشري. إن "الحداثة" صيرورة الإنسان المتطلع إلى وجود أفضل، أياً كان هذا الإنسان، وأنى وجد وبأي معتقد يدين. أما الإسلام فهو ديانة خاصة، ذات بعد شمولي، فكرها وأقوالها، بعضه لا - زماني، وبعضه يشكل تراثاً وأخلاقياً وتقاليد تمارس من أجل الحفاظ على التوازن النفسي والاجتماعي للبشر المعتنقين للديانة، ومن أجل الاستجابة لحاجات قلبية غدت فطرية في الإنسان منذ آلاف السنين، ولضمان تفاعل اجتماعي يحتكم لشرائع وقيم وأخلاق. وغالباً ما تنعدم المتاعب إذا ما تم الاقتصار على هذه المستويات المفيدة. لكن بمجرد أن تخترق بالمقاربات الظاهرية، فإن المنازعات لا تقود إلى الأخذ بتلابيب التطور والنبوغ فقط، بل تقود أيضاً إلى النقيض أي إلى الغلو والرجعية والسلوكات الظلامية والإرهاب الفكري والثقافي والخنق الاجتماعي.

٢- إن "الإسلام" هو أيضاً ثقافة تأويلية شديدة الاتساع بنزعة قوية للشمولية. وهو كعقيدة ليس رجعياً، ولا تقدمياً، ولكنه كتأويلات، يتضمن المحافظ والتقدمي، ومثله مثل كافة الديانات، لا علاقة له بـ "الحداثة"، لأن الحداثة زمانية بالطبيعة وبالآثار التي تحدثها في الوجود الإنساني.

٣- تعني "الحداثة" فيما تعني، مثلما حللنا ذلك سابقاً، تأكيد الإنسان لذاته وذلك من خلال ما يفعل طبقاً لما يمليه عليه العقل

التجريبي، والسلوك المتمدن، والأخذ بإملاءات العلم، ومنافع التكنولوجيا، وصرامة التنظيم القائم على العقل والقانون وسيادة المنفعة والانتصار لها والتحرر من كافة العوائق والموانع المحبطة للحرية والتقدم[١] . ولا شيء من هذا كله تتضمنه "العقيدة".

إن "الحداثة" هي إذن فعل يتوجه إلى المجتمع من أجل أن يضبطه طبقاً للغايات التي تفرضها الخصائص المحددة المرتبطة بهذه الحداثة. تعمل "العقيدة" على تنظيم المجتمع غير أن هذا التنظيم يصطدم على الدوام بمنغلقات "الوحي" الذي يتعارض و"العلم". وهو ما يجعل التطور والتطوير مستحيلاً، من هنا نفهم الانفلاتات التأويلية التي تفرضها أحياناً حاجات هذا التطوير ذاته. غير أن الاصطدام بالمنغلقات هو قدر ثابت، ولا يمكن الخلاص منه إلا بتحديد مجال الدين بفصله عن قضايا تصريف الإرادة السياسية.

لا تستقيم "الحداثة" إلا بواسطة دولة الحق، الضامنة لتطبيق القوانين، والحامية للحرية، والمنظمة للإنتاج والمسؤولة الوحيدة عن جميع أنماط الأمن التي عليها توفيرها للمواطنين والأسواق، والساهرة على التربية، فينتفي العنف، وينعدم الاعتباط، وتزول العوائق، وتفتح السبل للوفرة وتحقق الرخاء.

(١)راجع مثلاً، خالد محمد خالد، "من هنا .. نبدأ" ، ط ١٠ ، مؤسسة الخانجي، القاهرة ، مكتبة المثنى ، بغداد، ط . ١٠ ، ١٩٦٣ ، ص . ٦٩، وقد دشنه بهذا الإهداء: "إلى الذين إذا جاءهم ما جهلوا، لم يعرضوا عنه.

٤- يؤكد هذا أن مسالة الانتقال من دولة يهيمن فيها الديني على المستوى الإيديولوجي، الرسمي وغير الرسمي، إلى دول يهيمن فيها الفكر الحداثي ما تزال تشكل مطلباً رئيسياً في كل المجتمعات التي تخضع للديانة الإسلامية. والحقيقة أن هذه هي الإشكالية الرئيسية التي تواجه الكيانات المجتمعية في العوالم المسلمة، سواء كانت عربية، أو غير عربية.

كيف يطرح الإشكال؟ في كل الحالات، يتم تقديمه على النحو التالي: "إن الذي يريد إقصاء الدين عن الدولة، ملحد، كافر، علماني، متغرب، عدو للإسلام". هذا ما يقوله الأصولي الماضوي ويلتقي مع الأصولي الماضوي، الأصولي الذي يرفض الإغلاق، لكنه منهجيّ، وعلى مستوى المضمون الفكري، لا يبتعد عن "المسلمة" القائلة بأن "الإسلام دين ودولة". يصبح طبقاً لهذه المسلمّة الكيان الاجتماعي والسياسي خاضعاً لنموذج قار غير قابل لأي تغيير أو إصلاح أو تحول. في حين أن الدولة كيان مختلف تماماً، تسيره الحاجات الموضوعية للبشر، وهي الحاجات المتبدلة باستمرار. وفي هذا يكمن المعنى العميق لأهمية فصل الدين عن السياسة. حدث هذا في جزء هام من الكيانات السياسية فوق الأرض، يوجد في طليعتها الغرب الأوروبي والأمريكي كما في اليابان والصين وروسيا. إن التقدم الحاصل في هذه المجتمعات المذكورة والمتدينة أصلاً وامتداداً، يرجع إلى عوامل عديدة، يمكن حصرها، لكن يوجد في طلعتها الفصل الصارم بين الدين

والسياسة. وحتى في المجتمعات العربية، نلاحظ أن بعضاً منها، تلك التي تعلي من شأن هذا الفصل، ولو على نحو نسبي، لهي أكثر تسامحاً، نسبياً، من الدول العربية التي تقيم السلطة السياسية على الأساس الديني الضاغط.

٥- يتوهم الكثيرون، مفكرين محافظين إسلاميين، ومفكرين تقدميين مسلمين أن العلمانية تناهض الدين. مثل هذا الفهم يثير الاستغراب. ذلك أن الدولة في البلدان العلمانية هي من يضمن النشاط الديني بدون أن تتدخل في البنيات الدينية. بل إنها حريصة أشد ما يكون الحرص على سلامة وأمن المؤمن وحرمته وعدم السماح بالمساس بمقدسات هذا المؤمن. وهي في هذا لا تقدم جميلاً للمؤمنين داخل المجتمع العلماني، بل تقوم بواجب من واجباتها، وتنجز وظيفة الوظائف جميعاً، ذلك أنها تضمن سلامة تصريف الحرية لصالح الجميع، لجميع الأفراد، ولكل الجماعات بما فيها الجماعات الدينية أياً كانت عقائدها من المثير للاستغراب، أن حرية المسلمين، بمختلف توجهاتهم المذهبية، ومهما تباينت اختياراتهم الفقيهة، مضمونة على نحو مطلق في الدول الأوروبية ذات النظم العلمانية. هذا مع العلم الحق لا يجري العمل بها سوى في فرنسا.. هذا في حين، لا يسمح بذات الحرية المذهبية والفقهية في البلد المسلم الواحد!!

هذه حقيقة جديرة بالاعتبار، تؤكد أن الإسلام كديانة شيء، وكدولة شيء آخر.

II -أما على المستوى النظري، فإن نفس التقابل "إسلام"، "حداثة" يواجه كما أسلفنا في الفصل الأول من هذا العمل، بسلطة "التأويل" التي يطفح بها التعبير الديني الإسلامي.

١ - يمكن معالجة هذا الإشكال من فكرة، مثلما لاحظ ذلك محمد أركون، مفادها أن العمل النظري لدى العالم الديني المسلم، عاجز عن مواجهة الممارسة العقلية الحديثة، مثلما هو عاجز عن تتبع العقل العلمي[١].

٢- يتعمق الإشكال حين نلاحظ أن نفس العالم في الدولة الإسلامية الكلاسيكية كان يشكل بعمله النظري انتصاراً عظيماً لكليهما، أي للعقل، وللعلم، ولروح الحداثة كما كانت في تلك العصور المستنيرة. إذ يعترف العالم المسلم، الديني، بفضائل العلم، ويستفيد هو ذاتياً من نعم التقنية، لا يجتهد مع ذلك في إقامة أي تصالح عقلي بينه وبين هذه المنتجات. هكذا يتوهم أن العقل الذي يعمل على رفضه، هو نفسه آلة ذلك العلم، الأب الحقيقي لتلك التقنية.

إن الصورة النظرية للفهم التي تطبع المسلك الديني الإسلامي، والتي تتميز بالعجز عن قبول الحداثة العقلية والعلمية، تتضح أكثر حين يجد العالم المذكور نفسه لا يقوم سوى بردود أفعال نظرية على فتوحات الحداثة.

(١) نفسه، ص ١٧١ .

وهكذا نلاحظ أن العالم المسلم في فترات الإسلام الكلاسيكي اجتهد ليخضع المقصد الديني للعقل والعلم معاً [1]. في حين أن العالم المسلم في زماننا يقوم على المستوى النظري بالعكس تماماً. ذلك أنه يحرص على إخضاع العقل الحديث، بكيفية تعسفية، لمقتضيات القصدية الدينية.

٣- ومن عجب أن ينضاف إلى الخضوع لنفس آلية العالم المسلم المعاصر، الديني، مؤرخ الفكر المحض.

إنه لا يكفي أن يتبنى المفكر المنهج العقلي ذلك أن شمولية التطبيق هي الوظيفة الرئيسية لهذا المنهج، كما أن التجزيئية في هذا التطبيق تعيق تقديم العقل ذاته، وهو ما يعني أن صاحب المنهج العقلي الحقيقي هو من يقبل بواحدية العقل. وإن هذا لمعطي عنيد. إذا ما تم هذا القبول فإن الإسهام في العقل الحداثي يصبح نتيجة هذه المحصلة التي لا يمكن أن تتم إذا ما سقط المفكر في تقليدية منفتحة على جزء دون الباقي من منتجات الحداثة والعقل والعلم. يقبل بمنتجات علوم، ويرفض عن جهل منتجات علوم أخرى، وهو ما يجعله نمطاً من الفكر يسقط في النزعة التجزيئية للعقل. وينحو نمط آخر منحي غريباً إذ لا يعترف سوى بسلطة لإنتاج المعرفة لا تملك أصلاً آليات للمعرفة العلمية، ولا آليات للنظر الفلسفي بقدر ما تتوفر على آليات مناقضة تعتبر سلطة النص

(١) غارودي، مرجع مذكور، ص ١١٣ .

المتعالي، وسلطة الباطن المصدرين الأولين للمعرفة. ويتحول المنطق في هذا التصور، كما تتحول اللغة إلى مجرد إسناد للباطن ولقوة النص القدسي.

هذان النمطان من الإيديولوجية الإسلامية لا يعيان أنهما لا يهدمان الحداثة من زاوية معارضتها، بل يرسخان فقط التقليد من حيث يعتقدان أنهما يقومان بثورة ضد هذه الممارسة الفكرية أو تلك ومن أغرب ما يلتقي فيه هذان النموذجان، رغم أن الأول بنيوي، والثاني لغوي – منطقي، هو تقويتهما لما يسميانه أصالة ومعاصرة!! وبتعبير آخر إن فكرهما لا تجد فيه "الأصولية التمامية" اعتراضاً عليها، بل إن النهج وكذلك النتائج الفكرية لنظرهما، إنما يسندان ضمنياً النهج والفكر الأصولي الإسلامي ، ويهيء لظلاميته كل الأسس التبريرية لشرعنته ومنحه حق تمثيل التاريخ في مساراته ومعارك الفاعلين فيه.

النتيجة التي يقف عليها الدارس لخطاب النمطين المذكورين هي أن أعمالاً تنتصر تصريحاً للعقل، إذ يعلي من شأن ما تسميه "أصالة" ، فإنها تهدم كل ما يدعو إليه هذا العقل. ذلك أن تعاملها لا يحرص على دراسة منتجات الإسلام بالاعتماد على مناهج العلوم الحديثة. الأهم بالنسبة لهما هو البحث في بنيان الثقافة العالمة للإسلام، والكشف عن كل ما يعتبرانه "حداثة"كامنة في الأصالة. وما يغيب في هذا النوع من الخطاب هو أن "الحداثة"

زمانية يمكن أن يكون فيها النبي مجدداً، في حين يمكن أن يظهر أكثر المفكرين عصرية في زماننا الجاري لا - حداثياً، متزمتا، يحيا فكرياً وسلوكياً وسط قبور تعود إلى آلاف القرون، وذلك حين يقفز على قضايا عصره، وعوض أن يعالجها بمنطق هذا العصر، ينغلق في أغلفة سميكة لفكر ماضوي بمنهج حديث.

إن الدولة في العالم العربي - الإسلامي تلجأ في العادة، على مستوى التطبيق لتصوراتها العامة، إلى النهج الذي يتبناه الأصولي العصري المتغني بجزء من المناهج العصرية والمحتفل بتحاليل يسلطها على موضوع عزيز على فكره، موضوع يسميه "الأصالة والمعاصرة" . ولأن حضور الدولة قوي، فهي تتوفر على أدوات التنشئة والتنميط والتأثير الإيدلوجي والدعائي، فإن النتيجة العلمية لما يسمى الأصالة والمعاصرة هي تحوير الأصالة وشكلنة المعاصرة، أي التعامل بأشكالها لا بجوهرها، وجعل الشكل هو عماد المعاصرة، هكذا يتعامل الفرد إيجاباً واستفادة مع أرقى ما تنتجه التكنولوجيا، ويرفض جوهرها الحداثي الذي هو نبذ العتاقة في التفكير، وتقويض كل ما يعيق تحيق الكرامة الإنسانية التي تغتني طبقاً لتطور ملزم.

كان الإسلام الكلاسيكي يواجه التحديات الآتية، ولكنه كان يفكر على نحو جدي في المستقبليات، ويخطط بالعلم والمعرفة والتكنولوجيا كي يكافح من أجل الانتصار على

رهاناتها [١] . إن مثل هـذا التصور منبوذ. على نحـو أو آخر عند الأصولي المسلم المعاصر. لذا يلاحظ بغرابة كل متتبع لمسارات الأقدار الإسـلاميـة أن الفقـيه العـباسي، والأصولي وعـالـم الكلام وغيرهم، هم أكثر تفتحـاً من منظري الحركات الأصولية المعاصرة. لماذا إذا هذا التسـاكن مع التقليد في قلب عصـر يرفض الكسالي؟ لماذا الركـون إلى طمـأنينة النصـوص الميـتة فـي أوج الإعصـارات الكبـرى لحـقـائق العلم، وفـتـوحات التـكنولوجيات الـدقيـقـة، والانتـصار لنظريات العـدل والتقـدم والإعلاء من قـيمة الإنـسان المستقل عن السلط المتعـالية؟ لماذا الكذب على النفس والتوهم بأن العصر المرتبط بمفهوم الخلافة هو مـفهوم تاريخي قابل للإحياء إلى الأبد؟ ولماذا في ذات الوقـت يحـرص الجـزء الأكـبـر من النشـاط الفكري الأصولي على توهـم القدرة على استعادة النموذج النبوي، هذا في حين أن هـذا الأخـيـر تأسس فـكانت له بداية ونهـايـة في المكان، ذلك المكان الذي ليـس غيـر المدينة - الأمـة (يثرب، حـيث تمت لأول مرة في تاريخ الإسلام عمليات تقعـيد السياسة العملية) كما كانت له ظروف خاصة في الزمان.

من يتـصفح الآيات القـرآنية يكـتشف أن الكثـير منهـا يرفض التـقليـد. ذلك الرفض الذي تـلخـصه الآيـة الكريمة القـائلة: ﴿إنا خلقناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكن عند الله أتقاكم﴾.

(١) غارودي، مرجع مذكور، انظر الفصل الخاص برشكالية تطبيق الشريعة.

والحقيقة أن هذا الجوهر تم دائماً تجاوزه، وربما مصادرة معناه العميق. وإلا كيف نفهم أن جميع التيارات المتنابذة، من الأشعرية حتى الإمامية مروراً بالمعتزلة، إنما تبادلت تهم التكفير، هذا في حين أنها تنتمي إلى نفس المنظومة، منظومة الإسلام. لكنها في الحق، من أجل تقعيد سلطها السياسية، لم تلتف إلى الروح الجدالية المرنة والمعتدلة التي يدعو إليها جوهر الآيات القرآنية، أي ممارسة الحوار، لا بين المنتمين لنفس المنظومة مثلما هي حالهم، بل وأيضاً بين المنتمين لمنظومات متباعدة (شعوباً وقبائل).

لقد استمر هذا النهج في التنابذ مع الفارق الكبير الذي أشرنا إليه بخصوص التوجه العام الذي يحكم في الإسلام الكلاسيكي، استمر في عهود إسلام الانحطاط، وتعمق أكثر ما تعمق في أزمنتنا الجارية.

وهكذا، في الوقت الذي يهجم فيه "الأصوليون" في الزمن الحاضر على "العقل"، وخاصة أولئك الذين اختاروا ممارسة نشاط سياسي يؤمن بالنبذ والتكفير والإقصاء والاستئصال مسترشدين بإسلام يفهمونه على نحو مغالٍ، لم يوجد أبداً في الماضي، تجد الآخرين من العلماء الممارسين للدين في اعتدال وتوسط ، المعادين للغلو، يصمتون صمتاً غير مفهوم على تهجمات أولئك الأصوليين وإيديولوجيتهم. إن المناقشة هنا مغيبة، والحوار مفقود وربما كان السبب الأعمق هو اشتراكهم في نفس الإيديولوجية

الإسلامية بنفس المنطلقات ولا يختلفون سوى في التصريف السياسي. لكن النتيجة هي أن المغالين ينشطون وحدهم في مجال مشترك بينهم والمعتدلين والعلمانيين. ولا يرد المعتدلون إلا إذا سئلوا. وحتى في هذه الحالة، حين يسألون، لا يعبرون سوى عن وجهات نظر محتشمة، تاركين الأبواب مفتوحة لكل تأويل، وهو ما يقوي ضمنياً بل ومباشرة معكسر المغالين الاستئصاليين من الأصوليين المبدعين لثقافة لا علاقة لها بجوهر الآيات القرآنية، ولا بجوهر السلوك النبوي.

وإن هذا هو ما يعبر في الحقيقة عن أزمة عميقة تعرفها مسارات "الحداثة" في مجتمعات الإسلام خلال أزمنتنا الجارية.

٤- تتم مناداة السلفي المتعصب الناس بأن يهبوا لرفض كل ما هو خارج الزمن الأصولي. وهذا بالذات ما حاربته السلفية المتنورة لمحمد عبده والأفغاني والكواكبي وخير الدين التونسي وعلال الفاسي وغيرهم. يوجد ضمن هذه الكوكبة الليبيرالي والرافض لليبيرالية، غير أن سلفيتهم جميعاً تركن إلى نفس المرجعية الدينية الآخذة بتلابيب العقل، والمعجبة بأنواره وإبداعاته لدى الغرب. لقد كانت غايته هي العمل. هذا في حين أن غاية السلفي المتعصب هي ترشيخ بؤس الكسل المطمئن إلى أفهام الأصولي. لكن السر في رفض الأصولي للتطور العام، وسعادته بكسله المتشبع بنصوص المتشددين، هو غربته التي يصنعها بنفسه ولنفسه مؤملاً

أن يجعل جميع المكونات السوسيولوجية تخضع لها خضوعاً تاماً لا يقبل الرد لذلك فإن التساكن مع التقليد، في عصر يغلي بكشوفات العلم، لدى الأصولي، هو في الحق هروب إلى الوراء، وفي ذات الوقت نتيجة لتحجر يبدو كما لو كان جنوناً يمارس في شكل أفعال عاقلة تدعو إلى محبة الله ونبذ تقدم الإنسان. هذا في حين أن جميع الآيات القرآنية، سواء في بُعْدِها المادي، أو في بعدها الغيبي، تحتفي بعزة الإنسان وتكريمه.

إن مشكلة المجتمع، والدولة ، والنخب المستنيرة، وقوى العمل جميعاً، في مواجهتهم للركون المطمئن للنصوص المتشددة، تكمن أساساً في كون الاجتهاد لا يمارس في المجال المخصص للعقيدة. هذا هو ما حصل بالنسبة لرجال الدين في منظومات فكرية أخرى تميزت بحركات للإصلاح الديني حيث عاد رجل الدين إلى مجاله الخاص. أما عند غلاة الأصولية الإسلامية، فإنه يتم إخراج العقيدة من دائرتها الخاصة، دائرة العقيدة، ويتم إدماجها في دائرة السياسة".

٥- تنحصر "السياسة" عند الأصولي المغالي في معاندة الدولة التي يعتبرها "كافرة" لأنها لا تماشي أوهامه. وهو يقزمها ليجعلها محددة في ضرورة إقامة دولة الخلافة المتوهمة. ولا يقبل أن يجابه بكون هذه الأخيرة نتاج تاريخي، وأن الزمن الجاري له تاريخية أخرى. فالزمن مجمد بالقول القدسي، والصيرورة مصادرة بمضمون لظاهر النص ذي المحتوى الروحي.

لا يعي الأصولي، وهذا سر منابذبته وحيرته في عدم إدراك أسباب إدراكه، "منطق التاريخ" إلا على نحو غيبي ثابت، به يفسر كل الواقع والنوازل مهما كانت هذه الأسباب جلية وبسيطة عليها كل عقل أيا كان مستواه الإدراكي. عندما فشل سيد قطب، زعيم الإسلاميين في مصر زمان حكم جمال عبدالناصر، فسر تابعوه الذين سجنهم هذا الأخير بأن كل الهزائم التي لحقت به وبقادة العرب الآخرين إنما هي عقاب من الله بسبب حكم الإعدام الذي حكم به على سيد قطبن وبسبب سجن الأنظمة للإخوان المسلمين! يمكن اعتبار هذا المثال صارخاً لتقديم أهم مظهر من مظاهر لا تاريخية الأفهام الأصولية. ومن البين أن لمثل هذه المقاربة لوقائع التاريخ نتيجتان.

أولهما أنها تعارض جوهر التفكير الحداثي الذي يلزم به التاريخ الإنسان ككل. لا نقصد أن الحداثة قدر لا مفر منه، بل نقصد أنها مسار تقرّه الضرورة. وما يحصل أننا إما نقبلها فنسهم فيها بفاعلية، وإما نرفضها فنمارسها بانحراف. أما كونها ضرورة فذلك واضح بذاته، إذ لا انعزالية في الوجود البشري حتى ولو حاول هذا الكيان أو ذاك معاندة تلك الضرورة.

وثانيهما أنها لا تلغي حركة التاريخ. إنها فقط تعيقه لزمن محدود.

لا علاقة لما نذهب إليه بالعقيدة الدينية. ذلك أن العقيدة، كما

بينا ذلك أكثر من مرة لا تعيق ضرورة الحداثة إلا إذا تحولت إلى إرادة، أي إلى التصريف السياسي الواعي. أو قل، إذا تحولت إلى ثقافة للمناهضة، مناهضة الضرورة . لقد تطورت العقيدة La foi خلال آلاف السنين، وتماهى معها الإنسان، لكنه كان يصنع دائماً التقدم، ويثور باستمرار وجوده ، ولم تعق "العقيدة" أبدا، ولن تعيق صيرورة التقدم الذي يشكل جوهر الإنسان ذاته، لأن التقدم هو الحداثة، وما يوقف هذه الصيرورة هو الثنائي التقليدي: تخلف الثقافة والأخذ بالظاهر، وهذان العنصران كلاهما سبب ونتيجة ، وهما دائماً يتفاعلان بحيث ينجمان عمليات "الإعاقة" إن الأحكام التي يكونها الأصولي عن موضوعات مثل "موضوعة الحكم، أو الخلافة" وبسبب من المقارنة الظاهرية ، وتخلف الثقافة، أو "موضوعة علاقة المرأة بالزمن" أو "موضوعة النظر إلى أنها "أحكام دينية". وفي هذا الانحراف المعيق يكمن عناد بنية للتفكير مترهلة، عجوزة ، ستاتيكية، منبوذة من العقل والتاريخ معاً. فالأصولي لا يرى في المسلك النبوي سوى الطابع الديني. أي أنه ينفي التاريخ، وذلك أن النبي كان يدعو إلى العقيدة، لكنه أيضاً كان يبني الجهاز الحاكم بتصريف الإرادة وممارسة السياسة التي لا تستقيم إلا بمنطق القهر في البداية،ثم بالاستتباب في ما يحول هذه البداية إلى إقرار يخضع لتفاعل الأزمنة والثقافات. وفي هذا كان إدراك النبي للفصل بين العقيدة الجديدة" ، الإسلام، لكنه لم يدعها أبدا إلى التخلي عن كيفية تصريفها لإدارة الحكم في بلادها وثقافتها. وهذا

الفصل بالذات هو ما لا يدركه الأصوليون بضغط من بنية تفكيرهم الخاطئة المبنية على ثنائية تخلف التصور الثقافي وفساد التأويل وانحرافه. لذلك لا غرو أن تجد كبار منظريهم عوض أن يفقهوا جواهر الحداثة في معزل عن العقيدة، تراهم يحرصون على أسلمتها، وهو ما يتعارض مع منهج الفصل، بين العقيدة والسياسة، الذي كان مأخوذا به في الماضي، غير أن الحاضر اليوم يتعارض معه. فلكل زمن مقاربته في تدبير شؤون الناس. إن "الأسلمة" ليست خياراً عند الأصوليين من بين خيارات. لو كان الأمر كذلك لاستقام عندهم استقامة مفيدة للنهج الديمقراطي. الأصوليون لا يؤمنون بـ "الخيارات" ، لذلك يطرحون "الأسلمة" كبديل لكل ما لا يتفقون فيه مع مخالفيهم ، هؤلاء المخالفين لا حق لهم في ما يرون، لذلك ينبغي في نظرهم نبذهم ، وهو ما يسمونه "الأسلمة" . إن "الأسلمة" تصبح مقبولة من زاوية النظر الديمقراطية لو كانت "خياراً" من بين "خيارات". لكن الحاصل في تفكير الأصوليين هو العكس، ذلك أنهم يطرحون "الأسلمة" من زاوية كليانية. وهو في هذا يخلصون لبنية الكليانية في التفكير وإصدار الأحكام على "الآخر" انطلاقاً مما يعتبره الأصولي أنه ينبغي أن يكون تفكيرا واحدياً ، وهو أمر عجب، فالتفكير في الأصل تعددي، وما على الأصولي أن ينظر إلى شيء آخر أبعد من سلوكه هو ذاته حين ينظر ويفكر . فهو إذ يجادل إنما يجادل فكراً آخر، ليس خاطئاً وليس صائباً: هو لحظة من لحظات الصيرورة

الإنسانيـة. يستقـيم كإثبـات ما يلبث أن يكنسـه نفيه الذي يتـحول بدوره إلى إثبات آخر... إنه الفكر يتجـاذب بتعارضاته. وهي ذات التعارضات التي تستجيب للحداثة كضرورة، كل لحظة جديدة هي لحظة حداثة جديدة ما تلبث ضمـن مسار التطور العام أن تنسحب متواريـة في جواهر تقليد لا يثبت أمـام جبروت الحداثة المتـجددة. يقـود العمي الفكري الأصـولي إلى رفض الفن، ونبل العـواطف، وخضوع الأفراد والجواهر للتطور الثقافي والمعيشي. فلا حق للفرد في منظور الأصولي أن يقـرأ أو ينشر قصيـدة للحب عارية، فكأنما العقـيدة حرمـت الحب، والحال أنها في أعـماقهـا تقدسـه، تقدس العلاقة بين الأنثى والذكـر حتى أنها تعلي من شأنهـا في كل مقام. ومـا الشعـر أو الفن عامـة سوى تجليـة لقداسـة هذه العلاقـة ذاته، يحتـفل بها عن طريق الأرقى من التعـبير اللغـوي الأخاذ والأبهى. وهم حين يهاجـمون فـيلماً سينمـائياً يفـعلون ذلك باسم العقـيدة والشريعـة معاً. هذا في حين أنه لا العقـيدة ولا الشريعة يعـترضان على أية رؤية سينمائة كيفمـا كانت. وذلك لأنهما يقدسان النفس ويريان أن سموها إنما يكـون بتعاليها. والحـال أن السينما في أرقى تعابيرها الفنيـة إنما تسبر غور النفس البشرية بالذات، وتحـميها من آجال ابتذالها وذلك بالوقوف على صور الابتهاج، أو صور البؤس البشريين. إن السينما هي أرقى تعبير فني لمقاومة الضحالة البشرية، وذلك من خلال توظيـفهـا لآلية النقد الجـامع بين الكلمة والحـركة والصورة والموسيـقى، وقد مارست العقـائد جميعـاً فن المحاكاة أو

النقد أو التصوير عن طريق قوة التعبير وسلاسة الحكي في استجلاء المواقف والمشاهد. ومن يعود إلى قصص القرآن الكريم، ويسبر عمق دلالات الحي والتصوير التعبيري يندهش للبعد الفني في صيغة. لكن الأصوليين ، نظراً لبنيتهم الكليانية في نمط تفكيرهم هم أضعف من أن يدركوا هذه المستويات السامية في المستويات التعبيرية والتصويرية الكامنة في الصياغات العقائدية القدسية.

تكمن كليانية الأصولية الإسلاموية إذن في مظاهر قولهم بـ "أسلمة" الفن، يرفضون الاختلاف الفكري، ويحجون في الرد العقلي على المخالفين، من هنا لجوؤهم إلى قتل المختلفين معهم من المثقفين، والكتاب ، والجامعيين، الإعلاميين، والصحفيين، والناشطين الجمعويين في الجزائر مثلاً، حتى وإن كانوا من المعتنقين المتشددين للديانة الإسلامية غير المنحازين لأطروحاتهم والرافضين لها. يفعلون هذا وهم في المعارضة السياسية لنظم الحكم في مصر والجزائر . فماذا ستكون الحال لو كانوا في أعلى أجهزة الحكم التنفيذي؟ ! لن يستعصي الجواب ما دام نموذج طالبان قوياً في الذاكرة وسيظل.

وحصان "معركتهم" في نهجهم الكلياني يبقى هو المرأة، والنحت، والتصوير. إن المرأة كائن جامد في الواجبات والحقوق والتفاعل العاطفي، وكذلك الأمر بالنسبة لنحت التماثيل. بتصورهم المحافظ حول المرأة، يقبلون عن طواعية نبذ التطور

التاريخي للإنسان ككل، وهم هنا لا يوقفون الحداثة، بل فقط يبطئون اللحاق بها. إن قدر المرأة هو أن تتحرر كلية، وقد فعلت بفعل وقوة الواقع، وتبقى المساطير والقوانين وهي في كل الأحوال حتمية التغيير مهما طال الزمن المعاق.

إن التفكير الكلياني في البنية الذهنية للفكر الأصولي يتسلط على قضايا وموضوعات، ويفصل دائماً بين التاريخ والنص، سواء كان النص دينياً أو كان نصا مخالفاً (=العلمانية، مثلا، أو الماركسية، أو الوضعية). قضية السلطة، وقضية المرأة، يرجع فيهما للنص ، وموضوع الفن، وموضوع الإبداع عموماً، يرجع فيهما إلى الأغاليط. وفي كلتا الحالتين يحمل النص على ظاهر المعنى في حال السلطة والمرأة، ويعمد إلى اجتهاد فقير حد الغرابة المبكية في حال موضوعات الفن والإبداع.

وبالعودة إلى مقولة "وأمرهم شورى بينهم" نجد ألا علاقة حصرية لها بكل هذه الموضوعات ولا بضرورات بناء السلطة عموماً وحسب، وسلطة الخلافة خصوصاً فهي تفيد معنى التوجيه العام الخاص بكل الأمور، فلا تختص إذن بأمر تنظيم السلطة والحكم ولا بواحدة من هذه الأمور. لقد وظفت هذه المقولة في العصور التي نعيشها نحن منذ القرن الثامن عشر مع المصلحين الأوائل من مفكري النهضة العربية والإسلامية. وتم توظيفها من أجل محاججة الفكرة الديمقراطية القائمة على الاستشارة العامة

للشعب والتي تؤدي إلى تشكيل حكم قائم أربع سلط: سلطة التشريع "البرلمان"، وسلطة القضاء (العدل)، وسلطة المراقبة والمتابعة اليومية المستقلين عن جهاز التنفيذ والتشريع والقضاء (الصحافة) وسلطة النقد (المثقفون). ينتمون هذا الإنجاز الديمقراطي إلى منظومة التفكير والفلسفية العلمانيين، ولا صلة تربطه بأي تصور آخر ينتمي إلى نسق عقائدي يقول بمقولة "وأمرهم شورى بينهم" . فبسبب من ضغط وقوة التفكير الكلياني، يقصي من الفهم الحيثيات المرتبطة بوقائع التاريخ. إن واقعة "الشورى" تنتمي لتاريخ، وواقعة "الديمقراطية" الحديثة تنمي لتاريخ آخر. كلاهما يشكل لحظة من لحظات تطور الإنسان. الديمقراطية الحديثة نتاج لمسار الحداثة المعاصرة، مع مستجدات الثورات الدينية والسياسية والعلمية والتكنولوجية والثقافية والقيمية في أوروبا الغربية، وأوروبا الشيوعية معاً. كيف يمكن أن نصل "الشورى" بكل هذه الثورات بمضامينها العظيمة التي خلقت وطورت وفرضت الحداثة كنظام يرفض الشمولية والتفكير الكلياني ويمنح الحرية، للإنسان الذي يصبح مالكاً لقدراته في مقاومة أنماط الحجْر والوصاية اللذين يأخذ بهما التفكير الكلياني الأصولي.

قلنا إن أهم نموذج يتفرد به التفكير الكلياني الأصولي هو الحرص على الجمود في التصورات ، والمحافظة في الأفهام: تمثل "مقولة الشورى" المثال الحي لهذا الجمود الكلياني المناهض لروح الحداثة حتى في تصورها البسيط. فالشورى بمعناها العام السابق

على الإسلام لا ينتبه إليه ، لكن يتم الوقوف عند معنى أفرزته لحظة محدودة من الزمن، ويصبح في نهج الأصولية مرجعاً جامداً . هذا، بالرغم من أنه لم يطبق أبداً حتى في هذه اللحظة ذاته. فالخليفة الأول، الذي عوض النبي صلى الله عليه وسلم بعد وفاته، لم يحكم المسلمين بناء على "شورى" ، بل بناء على فرض الأمر الواقع على بني هاشم من آل علي بن أبي طالب، وعلى المهاجرين من أنصار عمر بن الخطاب، وعلى الأنصار من أنصار قصي بن عدي. وما تلا هذه الواقعة معروف على نطاق واسع، إذ أن الأمويين مارسوا الحكم بالاغتصاب والعنف والغلبة، وكذلك فعل الأمويون في الأندلس، والعباسيون في بغداد، والعثمانيون في الآستانة ، وكل الذين مارسوا ويمارسون الحكم في جميع الدول الإسلامية، وفي كل الأزمنة إلى اليوم، إنما مارسوه بالقوة والغلبة. لم يعرف التاريخ الإسلامي أبداً أي تطبيق للمقولة المذكورة. إنها مقولة مستنبتة من نص، ومنسوبة إلى واقعة في التاريخ، هي نفسها الواقعة التي لم تعرف تطبيقاً لها بأي وجه من الوجوه. لذلك، فإن السؤال المحير، يبقى هو لماذا يتم اللجوء إليها ما دامت الحال أنها لم تشكل خبرة عملية أدت مثلاً إلى بروز مساطر وقادت إلى لحظات تطور يمكن الوقوف عليها ودراستها؟ والجواب هو من الموضوع بحيث لا يحتاج إلى إطالة في التحليل: لمعساندة الديمقراطية كفكرة وكمشروع وكنظام قيمي يعارض الكليانية الأصولية. إن نزعة الجمود في التفكير تقدم عنوانها الأكبر كابتداع

لمصائر يتوهم أنها ستنتج عن مقولة لم يسبق أبداً أن جربت في تصريف الإرادة، بل تم تصريف ضدها = منطق الغلبة . وتقدم هذه المصائر الغامضة والمتوهمة على أنها خلاص الإنسان من شقاواته. هكذا يقول الأصولي بمصير مفاده خلق "المجتمع النبوي"، حيث يصبح الإنسان محكوماً من قبل الإله، الإله الذي "يمثله" بشر، هو بمثابة خليفة رباني. هذا ما تؤدي إليه فكرة "الحاكمية" التي يقول بها الأصوليون تعبيراً منها عن تطلعهم إلى ممارسة السلطة باسم الدين.

يبني الأصولي انطلاقاً من تفكيره الكلياني غاياته بناء على ما يصطلح عليه بالمقاصد. وهو يرى أن كل ما لم يبدعه الدين، ويدخل في نظم الحداثة يتعارض مع العقيدة. ينسى دائماً في مناقشة ورفضه للحداثة زمانيتها أي تغيرها المستمر وإطلاقية العقيدة، أي كليانيتها التي لا تعترف باجتهاد الإنسان المتغير، وتنظر إلى كافة الموضوعات نظرة ثبات. أما ما ينشأ عن الفقهاء وعلماء الدين من اجتهادات، في تواجه الوقائع بحكم هذا الثبات، أي بحكم النص الذي قيل في زمن، ويتوخّى الإطلاق، في حين أن حاجة الإنسان ترفض الإطلاق وتخضع، من أجل الاستجابة لها، لحيثيات الضرورة والدواعي المباشرة والصوارف. تعتبر الأصولية هكذا أن كل ما تراه العقيدة، وكل ما تجتهد فيه الأدبيات الدينية، ينتمي إلى عالم يتنافر ومرامي التحديث التي تتنافر في نظرها مع المقاصد.

يصبح التفكير بالمقاصد كمكون من مكونات التفكير الأصولي الكلياني محدداً لكل ما تفرزه الحداثة من أفكار وتصورات وأنساق ونظم وقيم وأهداف. والحال أن الحداثة تبدع ما لا يكون في حسبان الدين من قيم ثقافية، وعلمية ، وتكنولوجية. هذا واحد من جواهر الحداثة. فكل مبدعاتها تقود إلى أفعال جديدة، ومسارات وأنشطة لم تكن أبداً في التقدير الحداثي نفسه، إذ عنها تتولد الإمكانات الكثيرة المرتبطة بالاقتصاد والاجتماع والثقافة والترفيه. من أين للنص الديني، ولا للآداب الفقهية أن تحيط بهذا كله. إن هذا الوضع الذي يعيه الأصولي في مرجعيته ونمط مسلكه الفكري إزاء منتجات الحداثة ومضمراتها هو ما يجعله يرفضها بمبرر أنها تتعارض ومقاصد الدين.

في الوقت الذي تقبل الحداثة وتحرص على مناقشة كل ما عداها، بل وتحرص على نقد ذاتها، ترفض الأصولية الكليانية كل إمكانية للجدل مع الآخر إلا بوضع شروط، أكثرها هزء بالفكر البشري عامة إذ إنها تطلب من الآخر التخلي عن ثقافته، ومفاهيمه، وطرق محاجته، وبنية الأصولية، ورفضها لكل ما هو إنساني يتميز بالتفتح الرحب ومعانقة التعدد الثقافي للبشر. فالحداثة مرفوضة، والأساس الذي تقوم عليه، العقلانية ، منبوذة، والمعاصرة التي تؤدي إليها إقصاء للدين والعقيدة والأخلاق جميعا!! لذلك فإن الأصولي لا يجد طمأنينته إلا في الهروب إلى

نصه وذاته وعياً منه أنه يحقق بذلك التأطير للجموع، والتبرير للنخب لمن هم خارجهم.

تلك هي الأسس التي تبني عليها الممارسة السياسية، وتقوم عليها الأرضيات الفكرية، للأصولية، ويمكن تعميم تصورها للسياسة على كافة المظاهر الثقافية والقيمية.

نهج الأصولية الأساس خارج الثوابت التي ترتكز عليها يكمن في التهجم على كافة المذاهب الفكرية والفلسفية. وكثيراً ما تلجأ في هذا إلى النهج المغالط لأنه لا علاقة لا للعلم، ولا للفلسفة بأطروحات العقيدة. فهذه الأخيرة لها شأن بالفرد، وبالجماعة، لكي يعيشا ويحييا الحياة الروحية التي لهما، ولا تمسهما لا من بعيد ولا من قريب أسس وغايات وأفعال ونتائج هاتيك المذاهب والنظريات. لكن الأصولي ، يعرف أنه لا يمكن أن يحقق سلطة إلا بخلق خصوم وأعداء يناوؤهما فيهما لكي يستقطب الجموع مستثمرا تعطشها للكرامة ومستغلاً إيمانها العقائدي البريء والبسيط. وموظفاً جهلها وحاجتها، ومدغدغاً عواطف وطموحات النخب المتعلمة في التسلط وخدمة السلط المتحكمة في مصائر تلك الشعوب.

ورغم أن القدسية لا تكون إلا لنبي، فإن مشايخ الأصولية، يحيطون ذواتهم بهالات القدسية مستهدفين السلطة وامتيازاتها المادية. وهذا يعني أن الأصولي يمارس السياسة دائماً بالتواء أولا

وبتوظيف التراث المشترك لكافة الأفراد والجماعات المصائر التاريخية ثانياً. وما يساعد الأصولية على الفوز بقدسيتها المزعومة، وتسلطها السياسي، وهيمنتها الفكرية، هو تواطؤ هذه الجهة أو تلك معها، ونفاق بعض الهيئات السياسية، فيظن الأصوليون أنه يملكون الحقيقة، ويرسخون هذا الوهم في ذواتهم وقواعدهم من العوام والدهماء.

كخلاصة للفقرات السابقة من هذا التركيب الخاص بعلاقة الحداثة بالإسلام يمكن استخراج حقيقتين: الدين عموماً، والإسلام على نحو خاص لا يناهض الحداثة. هو ما تبين ضمنياً في الفصل الذي خصصناه للحداثة بالحصر، لكن الذي يناهضها هو الأصولي. إن الإسلام عقيدة إيمانية تخص الفرد وتوحد الجماعة، تنبني معلى منهجهما الحرية في اختيار مصائرهما، يفهم هذه المرجعية على نحو خاص ويحولها إلى مطية.

حين تؤكد الأصولية أن "أعداء الله" يهدفون إلى "نفي الدين عن المجتمع"، فإنها تقصد أساساً الحداثيين والعلمانيين، ومن الواضح أن منظِّريها يعرفون ويعون أن هذا لا يمثل إطلاقاً مطلب الحداثيين. لكنهم يستعملون هذا الادعاء لتغليط من الناس، وتعبئة العوام منهم. كما أنهم يعون جيداً أن العلمانية لا تقصي على نزعة التدين لدى الإنسان، وأمام هؤلاء المنظرين تجربة المجتمع الإنساني في البلدان التي تسود فيها النظم العلمانية سواء كانت ليبرالية أو

شيوعية، لكنهم يحرصون على قلب الحقائق لمتعلميهم ولمجموع العوام.

٢- الدين عموماً والعقيدة الإسلامية خاصة لا يقبل أن يطعم في شؤون العقيدة بالذات بالإلحاقات التي تنسب إلى الفاعلين من غير الرسل والأنبياء، فكيف يقبل بها في شؤون ممارسة السياسة. وهو ما يبين أن ثقافة التأويل شيء، وجوهر العقيدة شيء آخر.

ولا يمكن، من الناحية العلمية، حصر ردود الأفعال لدى الإيديولوجيين الإسلاميين من كثرتها، وعمق تناقضاتها العديدة، تكفينا الإشارة إلى مسألة تفسير آيات القرآن. إننا نجد التفسير زمانيا يتماشى في كل لحظة من الحقائق العلمية التي تظهرها كشوفات العلم الدقيق. هكذا نجد عشرات التفاسير المتباعدة لنفس الآية، طبقاً لما تمليه معطيات وتطور العلم الدقيق في هذه اللحظة أو تلك من لحظات هذا التطور. وفيما يرجع لتفاسير الآيات القرآنية بالاعتماد على معطيات العلم الدقيق، نجد الإيديولوجي الإسلامي يقبل الحداثة بخصوصها ويرفضها معاً، يقبلها إذا يلجأ إليها، أي إلى جوانبها التي تتصل بالعلم الدقيق، ليفسر بها الآيات القرآنية تفاسير حداثية أو علمية، غاضاً الطرف عن التفاسير التقليدية الخاطئة للآيات القرآنية مدركاً لأسباب هذه الأخطاء، ومسلماً بها، ثم متبنيا لمعطيات العلم من أجل جعل آيات من القرآن موافقة لها، إن علمانية وحداثية موريس بوكاي مقبولة عند

الأصولي، لكن علمانية المفكر المسلم وحداثيته مرفوضة عنده. هذا مع علم الأصولي أن العلماني الحداثي المسلم مثله مثل أي علماني حداثي ينتمي لثقافة مغايرة، لا يهمه مطلقاً أن يحارب الدين، ولا أن يعاند العقيدة، بقدر ما يهمه العمل من أجل تقدم المجتمع طبقا لمتطلبات التاريخ وتغيراته، وذلك عن طريق خلق مؤسسات جديدة تستجيب لهذه المتطلبات. ولأن الأصولي يرى في العمل تقويضاً لتقليديته، وتخاوزاً لمركزه السياسي الذي لا يحسن التشبث به إلا عن طريق استثمار جهل الناس بتوظيفه عقائدهم وعواطفهم الروحية، فإنه يدفع بالحداثي إلى نقاش لا يتوخاه هذا الأخير ولا يلزمه إلا من حيث كونه يعيق تقدم الإنسان، أي يدفعه إلى نقاش ثنائية الكفر والإيمان المقصية كلياً من انشغالات الحداثي.

لقد كان النقاش في عهد الدولة العربية - الإسلامية للعباسيين مثلا يجري بين تيارين، لكنه كان يتمحور حول نفس الأرضية، أرضية يقدمها النص الديني، ولعل أبرز تيار خاض معركة التجديد في ذلك الزمن هو التيار الذي تتبناه فرقة "المعتزلة". اجتهدت الفرقة وهي تدافع عن ضرورة الأخذ بـ "العقل" أسلوباً جديداً لمجابهة تيارين: تيار السنيين الذين يأخذون بظاهر النص من الأشعرية وتيار الذين يتبنون بنية فكرية معارضة كلياً للدين وخاصة تيار الزرادشتية والمانوية مثلما أثبتت ذلك أبحاث قادتها مدرسة علي سامي النشار (الأشعري الاتجاه في عصرنا هذا). واستمر هذا الاتجاه، اتجاه الأخذ بالعقل في فهم النص، واتجاه

معاندة معارضي الإسلام، على يد فلاسفة قامت في طليعتهم المدرسة الرشدية بغرب العالم الإسلامي في الأندلس والمغرب.

نجد اليوم صورة مغايرة، لكنها وفية للصراع بين الحداثيين والأصوليين في الأزمنة المتباعدة. فالحداثي المسلم يواجه الأصولي المنغلق، وفي آن واحد يتوفر على قدرات ووسائل فكرية عميقة لمناقشة الذين يهاجمون الحضارة المسلمة ككل سواء كان هذا الآخر من النخبة، ومن الجموع. وإذ ينجح الحداثي في تصحيح وتحسين "وعي الآخر" بأهمية الحضارة والثقافة المسلمة، نجد الأصولي الإسلامي ينفر الجميع من الإسلام، ينفر الحداثي المحلي، مثلما ينفر "الآخر" ذا الثقافة المغايرة للإسلام ككل سواء كان هذا الآخر من النخبة، أو من الجموع . لكن الفرق بين دفاع منظري الدولة العباسية في إحدى لحظاتها، وحداثي المجتمع العربي - المسلم اليوم، هو أن النقاش في مجابهة الأصوليين، ومناقشة المغايرين المهاجمين للإسلام، هو أن أرضية اليوم مختلفة عن أرضية الأمس. إن أرضية المناقشة تتمحور ليس حول النص القدسي بل حول مجريات تاريخ معاصر تتجاذبه معطيات بعيدة كل البعد لأن تكون من مشاغل الأقدمين، غير أن الإشكال هو أن الأصولي يحرص على أن يبقى المناقشة مرتبطة لا بالزمان الجاري، بل بزمان لم يعد يوجد إلا في دماغه، وهذه واحدة من أهم إشكالات المناقشة مع الأصولي الرافض للحداثة.

يتيح مثل هذا السلوك، سلوك الأصولي الذي يأخذ من العلم الدقيق معطياته كي يسند بها مسألة الإيمان، إبراز أن الأصولي يقبل أن يسلم بأهمية المعطي الزماني، لكنه لا يفعل ذلك إلا علة نحو تجزيئي ، مثلما هي عادته دائماً في التمييز بين القضايا المطروحة على المجتمع الذي يعيش فيه. هكذا فالحداثة العلمية والتكنولوجية عنده مقبولة، لكنها في قضية المرأة، وفي أمر الحكم وتنظيم السلط، وقضايا الفن والتعبير مرفوضة.

إن هذا المنطق يقرب كثيراً من الكهنوت في الديانات الأخرى، لكن مع فارق مهم للغاية، وهو أن الكهنوت ابتعد ويبتعد عن السياسة بفعل الثورات العظيمة التي قامت في بلدان الكهنوت بالمجتمعات الغربية، أما في المجتمعات المسلمة، فتقوم سيادة الأصولي بسبب عدم حدوث هذه الثورات من جهة، وبسبب تواطؤ معظم شرائح المثقفين، وتواطؤ نظم الحكم في كثير من الحالات.

وهكذا نصبح أمام "حداثة" مزيفة في كل مجتمعات الإسلام، بضغط من هذه العوامل التي يتعين تحليل أسباب بروز كل ظاهرة من ظواهرها: ظاهرة صمت المثقفين، ظاهرة تواطؤ نظم الحكم مع الأصوليين، وصعوبة تنظيم الاحتجاج ضد سياسات غير ملائمة في بلدان الإسلام.

لابد من الإشارة في ختام هذه الخلاصة إلى أن الإيديولوجيا

الإسلامية المعيقة للحداثة، إنما تكمن جزئياً في آثار هذه التواطؤات. ونلاحظ بأسف أن الحديث عن الحداثة أقوى من العمل الإجرائي على تحقيقها، لدى أصناف من النخب، بمن في ذلك مثقفو الأصولية المسمون بالمستنيرين، أي أولئك القائلين بضرورة حداثية مجتمعية مفصولة عن حداثة فكرية وثقافية. وهو مفهوم ملتبس وغامض، ذلك أن الحداثة نظام شامل، ومجموعة قيم فكرية وعملية وجمالية ومجتمعية، لا انفصال بينها ، إلا من زاوية احترامها للثقافات واللغات وأنماط العيش المحلية. والحال أن الاستقرار الذي تعيشه المجتمعات المسلمة، والذي هو استقرار جمود، وليس استقرار حياة وفعل وتقاطب وتأثير، إنما يعود جزئياً إلى تلك التواطؤات التي تنطلق دائماً من حسابات سياسية يتحكم فيها ما هو تكتيكي ومحدود.

إن الصورة التي يقدمها لنا الأصولي عن نفسه هو أنه يرفض السلطة، ويشمئز من المجتمع الذي يعيش فيه، ويعادي "الآخر" (الغرب) الذي يراكم أشكال التقدم التي يفيد منها لنفسه ويفيض عنه لغيره ويعيش وعياً شقياً. ويحن إلى "تقدم حصل في الماضي" يراه في النموذج المتخيل، وهو على المستوى الفكري كلياني يرفض كل ما عدا معتقداته الخاص التي يسعى جاهداً ، بفعل هذه الكليانية، إلى إخضاع الجميع لها. وإذا ما رأي علامات الانهزام قوية في مسيرته، فإنه ما يلبث أن يتراجع معدلاً ليس تصوراته، بل

بعض المواقف التي يعمل على تلوينها طبقاً لما تمليه تكتيكات جديدة فرضتها ظروف قاهرة. في مثل تراجعاته هذه فقط تبرز فجأة أحاديثه عن التسليم بمباديء الديمقراطية والحداثة وما إليها...

صحيح أن المثقف الأصولي يختلف عن المثقف العصري في المجتمعات المسلمة من زاوية التأثير في المجتمع، ومن زاوية العلائق التي يربطها مع السلطة سواء في لحظة التواطؤ التام، أو في لحظة الصراع والتنافي. هذا مع أن المثقف العصري يقف نفس موقف الأصولي من مجمل القضايا التي تشغل حياة المجتمع. فهو يشمئز من واقع مجتمعه، لكنه في عمله النظري يدافع عنه، وهو يكره السلطة لكنه يبرر سلوكاتها ،وهو يحلم بمجد وحداثة الغرب لكنه يعانده. والنتيجة أن الناس في المجتمع برمته، والدولة التي تحكمهن والمؤسسات التي ينتجها في مجالات السياسة التنفيذية والمراقبة والتشريع والقضاء والإعلام، ومنظومة الإنتاج الثقافي، لا يعيش الحداثة إلا على نحو سطحي قد تسود فيه التقنية والمظاهر الخارجية للعصرنة، لكنه في عمقه يسكنه التقليد والجمود ورسوخ النماذج الحياتية في قلب الوجود الذي يحياه الناس. وهو ما يعكسه المجتمع في صيغة التعبيرية وخاصة على مستوى صياغة المفاهيم في الإنتاج الفكري، بما في ذلك مفهوم "الحداثة" التي يسعى المثقف المسلم التقدمي إلى إخضاعها لما يسميه "الخصوصية" في حين يخضعها "الأصولي" لما يسميه "الأصالة"، ويخضعها المثقف التراثي، تقدمياً كان أو محافظا لما يسميه "الأصالة والمعاصرة" !

هذا مع العلم أن "الحداثة" ليست شعاراً على النحو الذي يستهلكها به السياسي سواء كان في السلطة أو في (المعارضة)، كما أنها ليست موضة عابرة على النحو الذي يأخذها به المثقف الذي ينسى أن مهمته هي أن يسهم في جعل المجتمع يتبناها من خلال سيرورة الفكر النقدي الذي يحرص على نقد الذات. نقد الذات باعتبارها مرشحة لتقبل وبناء "الحداثة" ، ونقد الغرب باعتباره يبني علائقه مع الكيانات الضعيفة طبقاً لما تمليه مصالحه الأنانية، وليس استجابة لضرورات التاريخ التي من المفروض أن تملي عليه الإسهام بالقدر الذي هو له في تحديث الجماعات الإنسانية الغيرية التي تعيش حالات التأخر الحضاري بفعل عوامل شتى. لن ينتظر المجتمع المسلم من الأصولي أن يمارس هذا النقد، فهو مطمئن إلى محافظته، ممتلئة ذاته بها، مبتهج بترداد ما يكرره السلف منذ مئات السنين، لكن الغرابة هي أن لا يمارسه المثقف الذي من صميم خياراته التبني غير المتحفظ لـ "الحداثة" ، فلا يحلل المقدس، مثلما يقدم مواقف يطبعها الالتباس فيما يرجع لما يسمى الخصوصية، إذ يتم توظيف هذا المفهوم كتعبير عن الكسل القاتل إزاء ما يقوم به الغرب من اجتهاد عظيم في بناء الحضارة المعاصرة وذلك بتطوير العلوم والخلق اللا متوقف لما تستلزمه الضرورات الجديدة للوجودات الجديدة للبشر. ومن الواضح أن عدم ممارسة النقد للذات هو ما يقود إلى القول بـ "الخصوصية" ، أو القول بـ "الأصالة والمعاصرة؟" كتعبير عن إرادة قوية في التمسك بتحجر

الذات وجمودها، كما أن عـدم نقد الذات يوهم بوجود خصم يتم ابتداعـه ابتداعاً. وهو ذا مـا يلتقي فـيه المثقف الأصـولي ، والمثقف القائل بالأصالة والمعاصرة. إنهما يتحولان إلى قوة حليفة.

خلاصات

-I-

انبنى هذا الكتاب على تصور نقدي لما سميناه "الأدلوجة الأصولية التمامية" في تركيز كبير على طابع المغالاة في نظراتها ودعواتها ومواقفها. وبإيجاز كبير وقفنا على الروح الفلسفية للحداثة دون أن نعني ضمنها بالحداثة الجديدة ولا بالنظريات التي تنقدها، وذلك اقتناعاً منا أن العالم المسلم لم يؤسس بعد لحداثته حتى يأخذ بالجدل القائم في ثناياها.

إن أهم خلاصة لهذا العمل الذي جذبنا إليه أمران رئيسيان هما:

أ- معاناتنا لسوء حال المجتمع المسلم وخضوعه لمنطق القضايا الخاطئة منطلقاً ومعايشة .ب. معاشرتنا سنين طويلة لعدد كبير من

النصـوص والمؤلفـات سـواء في باب التـقليـد المنغلق، أو في باب الاجتهادات المستنيرة سـواء من مفكري الإسلام أو مفكري الغرب على حد سواء.. نقول إن أهم خلاصـة وصلنا إليها بالذات هي ما تستشعـره قلة من مكونات النخب المفكرة المسـتنيرة سـواء كانت تنتمي إلى الإسلام أو تنتمي إلى ثقافـات مغايرة وهي تقول ببساطة شديـدة: إن الإسلام ثقافـة وفكراً وحـضارة في حـاجة جد ملـحة للتجديد والتنوير الهادئ والعقلاني والرصين.

يرى روجي غـارودي أن نزع الطابع الظاهـري عن الإسـلام "هو اليـوم واحدة من المهـام الأسـاسيـة للمـسلمين في كل البلدان المسلمـة وذلك من أجل إعادة الوجـه الحقيـقي للشريعـة: أن نطبق الشريعـة معناه أن نعيش الليل والنهـار في شفافـية مع الإله". وهو يفهم الشريعة مثلما نفهمها نحن، أي رسالة إلهية عقائدية إيمانية لا

تتوخى شيئاً آخر غير إقامة مجتمع الحرية والعدل والتكافل والتساكن والسلم والفضيلة. وضمن هذا الفهم تنتفي المقاربات التبسيطية السطحية التي تضغط العقيدة لتعتصر منها مواقف لم يعد العصر يقبلها. بهذا المعنى يصبح الإلهي هو الإنساني. "بهذا وحده - يرى غارودي - يمكن للمسلمين أن يساهموا بعملهم ضد "وحدانية السوق " Monotheisme du marche بأن يعيدوا للحياة معناها وأن يشاركوا في بناء القرن الواحد والعشرين بوجه إنساني ورباني".

"ذلك أن كل الديانات وكل ينابيع الحكمة في العالم تنهض اليوم من أجل نفس الأمل. هكذا انفتح أمام المسيحيين مع "مجتمع الفاتيكان II" Le concile de vatican II، ثم مع المؤتمر الرهباني بيدلين سنة ١٩٧٠ في أمريكا اللاتينية La conference episco-

pale أفق جديد لعقيدتهم وذلك خلق "مجتمعات تأسيسية" تستوحي نموذج المسيح في خيارها الأساسي لمصلحة المسحوقين، ولخق "ثيولوجيات للتحرير"، وبذلك تكف التيولوجيا عن أن تكون حقلاً ليبيرالياً، لغة عن الله لا تزعج الكونسيرطو الكوني للأقوياء والمهيمنين".

"إن الإسلام في حاجة هو الآخر لـ "ثيولوجيا للتحرير" من أجل إحداث قطيعة مع قرون من "التقليد"" Taklid"(هكذا وردت في النص الفرنسي)، تقليد الماضي، تماماً مثلما هم في حاجة إلى

هذا المسيحيون، وذلك بإزالة طابع روما الكنسي من أجل قطع الطريق على نهجها الملكي والإمبراطوري . هؤلاء وأولئك ينهضون بغاية الغطاء على الأسطورة القبلية لمقولة الشعوب المختارة التي تكمن وراء كل نزعات الهيمنة".

سيعذرنا القارىء بخصوص هذا الاستشهاد الطويل بتسليمه معنا بأن غاية كل فصول هذا الكتاب إنما تتوخى ليس تخطئه الأدلوجة الأصولية التمامية أو التنقيص من قيمة تصوراتها، وإنَّ جعلها تعي أن هناك طريقاً آخر هو الأكثر إفادة للإسلام نفسه وللإنسانية ككل، وهو نقد "التقليد" ليس لأنه تقليد، بل لأنه - كما بينا خلال كل الفصول الخاصة بنقد تلك الأدلوجة - عاجز عن:

أ . استيعاب حقائق القرن الواحد والعشرين مثلما كان عاجزاً عن استيعاب حقائق كل القرون الفاصلة بين فجر الإسلام وما بعد انحطاطه.

ب . إقناع العالم أيا كان توجه هذا التيار أو ذاك من تياراته المتعددة والمختلفة بصواب تصوراته الإقصائية في جانبها النظري، والحربية في جانبها العملي.

جـ. إقناع أبسط فرد بالمنهاج الذي يقرأ به التراث من جهة، ومجرياته الواقع العيني.

د. إضافة أي شيء جديد ومفيد ومقنع لثقافة الإسلام الأصلية وذلك لأنه يتحدث لغة ميتة لا يفهمها أي إنسان يصرف ملكة العقل والحكمة.

هـ. مقاومة الأنظمة الاستبدادية وذلك لأنه بكل عمل يلجأ إليه يمنحها مزيداً من المسوغات الفكرية والسياسية لتقوية نهجها الاستبدادي وتطعيم خياراتها اللاديمقراطية. صحيح أن الخيار اللاديمقراطي هو من صميم الأدلوجة الأصولية التمامية، لكن هذا لا يبرر لجوءها إلى أساليب تزيد من قوة الاستبداد ما دامت ترفع شعارات ضده.

و. تمثل شروط الحوار الناجح والمفيد، والذي يوصل إلى نتائج تقرب بين المتحاورين عوض أن تنفر جهة من أخرى. والحوار هنا لا يقصد به التقريب بين عقيدتين فقط، بل التقريب أيضاً بين مكونات العقيدة الواحدة. ولعل أهم موضوع يستوجب الحوار هو معنى "الشريعة"، ومعنى "تطبيق الشريعة". ذلك أن المعنى الذي يعطيها إياه روجي غاروي أقرب إلى الحداثة الواقعية، أما المضمون الذي تعطيها إياها مكونات الأصولية التمامية سواء كانت تمارس السلطة في إطار نظم رجعية ومهترئة، أو كانت تنظيمات معارضة للغرب عموماً، ولمجمل التصورات الحداثية فإنه يحيلنا على معنى حرفي للشريعة متجاوز فضلاً عن كونه ضد الإنسان وذلك بسبب نزعته الاستئصالية المختلفة.

-II-

يتعين لإنجاح مشروع الحداثة في الدول المسلمة العودة الجادة والواعية والحازمة إلى مشاريع نهضوية قتلت في المهد. والغاية من ذلك هي إزاحة العوائق الروحية التي تعرقل المشروع الحداثي. وعلى رأس هذه المشاريع، يقف مشروع مفتي مصر الأكبر محمد عبده الذي طرح فكرة الإصلاح العميق لمؤسسة الأزهر من أجل إنقاذها من الموات الدوغمائي الذي سيطر عليها خلال القرون الغابرة، وجعلها تسعد وترتاح للاجترار والاتباع دون أي محاولة لقراءة الدين وقضاياه بمعطيات العصر. إن ثقافة التكرار، والثرثرة تفيد في تأبيد التخلف ومناعة الأنظمة السياسية التي تعتمد نفس ثقافة الثرثرة هذه، لكنها لا تقدم شيئاً لصالح تحديث الحياة، والاستجابة لضرورات الوجود المتطور باستمرار.

هذه هي أهم خلاصة من خلاصات الفصول التي شكّلت مسار هذا الكتاب. وهي تقودنا إلى التأكيد على أن أدق أمر يواجه المجتمع المسلم اليوم هو الإرهاب الفكري الذي ينتج عنه ضمن سيرورة تطور التصورات المغالية للإرهاب المادي أو ما أطلق عليه المفكر المغربي طه عبد الرحمان فكر وممارسة الانقتال[1] . إن التباعد كبير جداً بين فكر محمد عبده أو جمال الدين الأفغاني أو

(١) استعمل هذه اللفظة المغربي طه عبد الرحمن في سياق ردود الأفعال التي عبر عنها المثقفون المغاربة إزاء أحداث ١٦ مايو ٢٠٠٣ بمدينة الدار البيضاء المغربية. هذا مع العلم أن هذا الفكر ينقد الفكر الحداثي العربي والمسلم.

علال الفاسي وغيرهم من ذوي التوجه الإصلاحي السلفي الإسلامي، وبين عدد كبير من الأدلوجيين الأصوليين التماميين. فكر الأدلوجيين التماميين يسير في اتجاه المعاكسة المطلقة لهذه المناقشة. والأمر هنا لا يتعلق بمعطى ملحوظ وحسب، بل له محصلاته: محصلة فكر الإصلاحيين يوفر إمكانيات للتواصل، ومحصلة أدلوجيي الأصولية التمامية يقطع مع كل بعد من أبعاد التقارب والتجاذب بين تيارات الفكر الإنساني. ولعل في هذا إحدى العلل التي تفسر نزعاته اليائسة التي لا تخصب غير العنف، وهو عنف يشوه كل شيء، الفكر ، التاريخ ، وحلم الإنسان ككل.

هناك رأي تبسيطي يبدو وكأنه ناتج عن التحليل المادي الاجتماعي، وهو يذهب مذهب التفسير الاقتصادي - الاجتماعي الآلي. هكذا يربط بين الإرهاب الانقتالي وبين ظواهر الفاقة والحاجة. وما يغيب عن هذا المذهب هو أن الماركسية كفلسفة ، بل وكإيديولوجيا حتى، إذا تنتصر للطبقات الاجتماعية المسحوقة، وإذ تعطي بعض الاعتبار لمقولة العنف في تفسير التاريخ فإنها ترفض رفضاً مطلقاً العنف الانتحاري الهدام، وتعتبره ينبذ العقل ، أولاً وأخيراً. لا يمكن أن يعفي معطي اجتماعي أثبتت فيه الأحداث والوقائع أن الفقراء الذين يمارسون عنف الإرهاب الأصولي هم مجرد أدوات لموجهين ومنظمين وممولين لا تربطهم بخرائط الفقر أو الفاقة أية رابطة. وهذا يعني أن الفصل التعبوي التضليلي أدلوجي بالأساس يستثمر الدين ويستغله أسوأ استغلال ، ويهدف

ضمن التوترات المحلية، والعالمية أساساً إلى تحقيق مآرب سياسية يفصح عنها ولا يخفيها لعل أكثرها صراحة الحلم بإقامة دولة مَقصيّة ومُقْصِيَة وإقصائية. ويعني أيضا أن لا دخل لعامل الفقر في صوغ الإرهاب. إن جميع التنظيمات اليسارية، بالرغم من أن نخبها وقادتها، هم، في معظم الحالات، من الطبقات الميسورة، أو هي تنتمي على الأقل إلى الطبقات البورجوازية الصغيرة، لا تتوفر سوى على جيوش من الفقراء . وحتى بعض ممن أصبحوا جزئياً صغيراً من نخبها هم من الطبقات المحرومة أو المسحوقة. لا يمكن إذن أن نربط الإرهاب بالفقر . لقد وجد الفقر دائماً، ولم يكن أبدا منبعا للعنف على الشكل الذي يمارس به باسم الأصولية التمامية . إن الإرهاب ظاهرة نشأت مع الاستعمار. والاستعمار مارسه ومورس ضده. غير أن الذي قضى على الاستعمار، هو مقاومة الجموع العريضة بأساليب رفضها له المتعددة والمتناسبة مع كل ظرفية من الظرفيات التي يجود بها زمن الصراع، وليس الإرهاب.

لذلك يصح استخلاص أن الإرهاب هو نتاج لعمل أدلوجي دعوي ينبني على آلية "التفكير بالدين" المقروء قراءة ظاهرية نصية لا تعطي أي اعتبار لمتغيرات الوجود البشري، ومما يثير الاستغراب أن الدعوات الفكرية التي تحاول أن تفسر الظاهرة بالفقر وضعف العقيدة والارتباط "بالأجنبي" لم تعد تقتصر على دعاة الأصولية، إذ أصبح ينحاز إلى مواقفهم حتى بعض الذين يعتبرون أنفسهم

حداثيين، وذلك بدافع التملق السياسي الذي تحركه نزعة التطلع إلى مكاسب سياسية أو الحفاظ عليها في حالة التوفر عليها.

وبالرغم من أن محمد عابد الجابري يرى أن القرآن الكريم ينبغي أن يخضع للقراءة التاريخية مبيناً أن القرآن نفسه يدعونا إلى ذلك بأخذه بآلية "الناسخ والمنسوخ" فإنه كتب مرة في إطار السلسلة التي يصدرها تحت عنوان "مواقف" في العدد ٢٢ أنه " .. عندما نتحدث عن الإسلاميين في المغرب أو غير المغرب في العالم الإسلامي.. ننسى أننا نحن من نسمي بالمعاصرين والحداثيين أقلية لا نمثل سوى عشرة بالمائة. وأكثر من ذلك يتناقض عددنا . الإسلاميون موجودون لأنهم هم الشعب" فهل يعني أن من يمثل أغلبية مهزومة يملك الحقيقة؟ لنترك هذا السؤال ولنضف فقط أن كلام الدكتور واضح وغايته الشخصية أوضح، وهو يقصد فضلا عن هذه الغاية بلا شك أن التربة خصبة لفكر الإسلاميين، إذا لا يقومون بأي مجهود من أجل التعبئة والاستقطاب. البرنامج الوحيد - السياسي والثقافي والتربوي - قائم لديهم على الهجوم على المرأة، والترغيب في الجنة والترهيب من جنهم اللذيْن يضعون لهما من الأوصاف والأجواء ما لم يتحدث عنه القرآن سوى ببضع آيات. ومثلما يقوم برنامج الأصولية على الترهيب يتأسس أيضاً على دغدغة العواطف الدينية لبسطاء العقول سواء من المتعلمين أو من الجموع العريضة التي ترزح تحت أثقال البؤس والحرمان والاكتظاظ في عوالم اللاشعور بكل عُقَد التاريخ المسلم القديم والمعاصر.

لكن المشكلة ليست في هذا الواقع، ذلك أن الثورات التنويرية التي قامت في أوروبا صنعت أزمنتها ضمن نفس الجموع المنفعلة بثقافة وأدلوجة الطقس الكنائسي. وواجه المثقفون والمناضلون المستنيرون الفكر المحافظ هذا في شجاعة وتجرد. إن المشكلة قائمة في أن بعض المثقفين، يعلمون الحق ويخفونه، ولا يهمهم أنهم يتناقضون مع خياراتهم الفكرية القائمة على نزعة تراثية رغم اعتمادها على مناهج عصرية، ماركسية حيناً، وبنيوية تكوينية حيناً آخر، تقود ضمنياً إلى ترسيخ الروح الأصولي[١] . **ولذلك فإن التيارات الأصولية تتلقى تصريحات مثل هؤلاء المثقفين التقدميين، وتنقلها بعناوين مغلظة في صدر الصفحات الأولى لمنابرها، وخاصة حين يتعلق الأمر بمغالطات تهدف إلى التودد والتقرب أكثر منه التعبير عن حقيقة موضوعية.**

إن التقاعس في مواجهة آليات تفكير الأصولية عموماً، والأصولية التمامية أصبح يشكّل قوة إضافية لهما . هذا الأمر لا يرجع فقط إلى المسلك الانتهازي لبعض (الحداثيين) والذين يتميز بعضهم بالهجوم اللفظي العنيف على الأصولية ، لكن بمجرد ما يتحول موقعه الاجتماعي والسلطوي، يقوم بتراجعات مذهلة تجعل الباحث يواجه شخصيات متعددة في شخصية واحدة. إن

(١) النموذج الأقرب إلى هذا التوجه هو محمد عابد الجابري الذي تستعمل الأصولية تصريحاته من أجل الرعاية لخطها الأدلوجي والسياسي، وخاصة حين يؤكد على المعطي الكمي – العددي للمنتمين سياسياً وإيديولوجيا للأصوليين.

مـرجع الأمـر يـعـود كـذلك إلى الإرهاب الفكـري النوعي الذي تمارسه الأصـولية عمـوماً، وذلك بممارسـتها الحـجر على التـفكير والمواقف . وتظاهرهـا بتبـني مـهمـة حـراسـة "الأمن العـقـائدي" الأرثوذكسي. والحق أن هذا واحـد من أدق مصادر قوة الأصـولية عـمومـاً، والأصوليـة التـمامـية على نـحو خـاص في كل البلدان المسلمة التي تتطلع إلى تغيير البؤس العام الذي يطبع وجودها.

-III-

من أوثق القـضـايا التي تعـارض بها الأصـوليـة التـمـاميـة ، وخاصة في جوانب الغلو الذي تمارسه. الحداثة لجوؤها الثابت إلى النص القدسي. وهي تتعالى على كل إبداع أو تجديد يخصان قراءة القرآن. ما لا تعـيه أن هناك واقعاً، أي أوضاعاً إنسـانية وفي المقابل خطاباً قرآنيـا يخصهـا. الأهم في هذا الخطاب هو تعبيـره الرمزي، وصيـاغاته المجـازية. إن هذين البعـدين، الرمزي والمجـازي يمنحان للنص إمكانيـة قـربه الدائم من القـضـايا الإيمانيـة للإنسـان . لكن بمجرد أن تحـول الأصولية التمـامية القـرآن إلى صيغ منطقية فـإنها تسقط فـي إلغاء الواقع، أي إلغـاء الأوضاع الإنسانيـة ككل وذلك لصالح النص. وهو ما يفـسر عدم قبولها للتغـيرات التي لا تتوقف والخاصة بالوجود الإنساني ككل.

إذا سلمنا بهذا التصور فإن القرآن لا يمكن أن يمنح قوانين يطلبها تغير دائم في وجود البشر، ذلك أن هذه الأخيرة هي من إملاء تجدد الحاجات البشرية، ولنا في كل ما يرتبط بالإنسان أدق الأمثلة للبرهنة على صحة هذا الطرح. فالدولة مثلا باعتبارها مؤسسة بشرية لا يمكن إخضاعها للنص القرآني بل لمواضعات البشر، لكن في المقابل يجب إخضاع قضايا الإيمان، أو قضايا المعتقد بصفة عامة لمقولات النص القدسي. إن الدولة تفعل فيها مؤسسات تنبع من صراعات البشر وتعاقداتهم. وهذا وحده يكفي لجعل النص القدسي غير معنى بهذه التطورات التي قد تكون عامة كما قد تكون خاصة. وتبين تجارب البشر في الانصياع لضرورات الحاجات المتجددة أن الحلول للمشكلات وتحديات الوجود والعيش إنما نستخلص من البناء الذاتي لإبداعات الإنسان، وليس من إملاءات النصوص القدسية سواء كانت أناجيل أو توراة أو قرآن أو غير هذه الكتب.

تتضح الفكرة أكثر حين يتأمل وضع الشريعة على نحو خاص. فهي نتاج لصيرورات حياتية متغيرة معاشية واجتماعية وتاريخية . لا يقصد بالشريعة هنا المعنى الذي تحصره فيه الأصولية التمامية ، أو مساطر وضع الزاني، والسارق، وشارب الخمر، إلخ... وإنما يقصد مجمل القوانين المختلفة باختلاف المناطق التي أدت إلى اختلاف المذاهب الفقهية الكبرى. تبين تلك القوانين أنها مستخلصة من الواقع، وليس من إملاءات النص القدسي : أي أنها

من إملاءات طرفين تفصح التجربة التاريخية عن تعاونهما حيناً أو تعارضـهما العابر حـيناً آخر، وهما الدولة ومؤسـسة الفقهـاء. لقد تطورت الدولة كثـيراً من الدولة النبوية إلى منظومـات الدول اليوم في ا لوجـود الراهن للكيانات المسلمـة سواء في بلدان الـعرب، أو الفرس، او الأسيويين. ولقد حـدث ذلك بعيدا عن إملاءات النص القدسي. لنتـصور مثـالا آخر يوضح أكـثر خلاصـتنا: وجود دولة علمانية حقاً تحول مـواطنوها إلى معتقد إيماني مسلم: هل يمكن أن تتخلى عن مؤسسـاتها وتصوراتها وقيمها العلمـانية لصالح تصور للدولة فقهي أصولي تمامي. هذا مستحيل ، لأن التطور يكون دائماً باتجاه التقدم، ولا يمكن أن يتراجع إلى الوراء.

إن الهـدف الذي نتوخـاه من الوقـوف عند هذه الخلاصـة هو إبراز الأهمية البـالغة للنقد، أو للممارسـة الفكرية النقدية المطلوبة للفكر الديني برمَّـته وليس للدين كـعقيـدة ـ ذلك أن الفكر الديني هو فكر بشري ـ وخاصة للطرق التي بني بها تاريخ الإسلام ككل، تاريخ التراث أساسًا. ولن يكتب هذا المطلب الملحاح، مطلب النقد كما حـاولنا ممارسة أحد أوجهه في أطروحـتنا هاته إذا لم يلجأ إلى منهج الشك التـفكيكي والذي يـتجـاوز المنهج الديكارتي ليـعـتنق مناهج القرن التاسـع عشر شريطة أن تُتَجـاوَزَ هي ذاتها بالحذر من السقـوط في دوغمـائياتهـا التي إذا طغت تتحـول هي الأخرى إلى قدسيات من نوع جديد. إن النقد النيتـشوي لمنظومة القيم المسيحية كان ذا أثر إيجـابي جداً على مـسار الفكر الحـر الغربي. وقـد فتح

أبوابا ،واسعة لـلاجتهاد ،الخلق وتحرير طاقـات العقل. وهو نموذج إذ يتعين اعتباره، يصبح مطلوبا أكثـر، بتعميقه على نحو تاريخاني، في النظر إلى ثورة فكرية في ميراثنا، وهي مـا تزال مطروحة تسهم فيهـا قلة من الباحثين والفلاسفـة. هذا مع العلم أن علمنة الإسلام ليست مـن مهمـة الفلاسفـة والمفكرين وحدهم، بل هـي مطروحة أيضًا على التنظيمات وممارساتها السياسية.

إن سلط الاحـتكار الحقـيـقيـة والتي هي نتـيجـة للفـصل بين الشعب وبين النخـبة الدينيـة آيلة للزوال بفعل التطور الكبـير الذي تعرفه أشكال الوجود البشري ككل. والمصير المرتقب هو زوال هذا الفصل، ذلك أن مطلب التـعلم، والتعامل بالمعرفـة يسير بموازاة مع مطالب كرامة العـيش للجميع في هذه الحركـة بحتمياتهـا ،مآلاتها المنطقيـة يوجد الفعل العلمـاني ضمنيا. يتبين من هذا أن «المراقـبة» التي كانت من نصيب النخب الدينية، تُعَـوَّضُ الآن في المجتمعات الديمقراطية والمتحضرة أكثر، بمراقبـة المؤسسات المنتخبة والصحافة، والإعلام، والجمـعيات، ووسائل ترويج المـعرفة، ووسائل التـرفيه، والثورات العمـيقـة التي تلحق وجود المرأة، وانتـشار نتـائج الفن وانعكاسه على القيم وتجديدها، وثورات الشباب الذي أصبح أكثر تدخلا فـي حياة الأوصـياء كـما كـانوا يُعْتَـبَرون قديمـا، والثورات الجنسية، وانـبلاج عـصـر الرياضات الجـسـميـة وتجـارة التبـاري بجماهيـرها الغفيرة المؤثرة في كل الحسـابات السياسية والتنظيـمية ورياضـات الرقص الفني والموسـيـقي، والتحـولات الكبـرى التي

تصيب النظم التربوية وإنتاجاتها الفكرية المتلاحقة التي يمحو اللاحق منها السابق... كل هذا وغيره مخصوصة ويستحيل محاصرة الإسلام بعيدا عنها، أي أن أصل العلمنة كما كان في جذره اليوناني، أي منح الشعب كل التأثير الفاعل بعيدا عن وصاية رجال الدين، هو اليوم قيد العودة والرجوع تدريجيا.. والانتصار المحقق هو من نصيبه، ولن تكون آليات التفكير الأصولي التمامي سوى معيق مؤقت، لن يصمد طويلا أمام جبروت العلمنة الحتمي. وهو ما يبين أن الملاحظة وهو ما يبين أن الملاحظة التي آشرنا إلى صاحبها في الخلاصة السابقة ملاحظة محمد عابد الجابري، حتى وإن كانت تبدو ذات جاذبية ما دامت تركز على الجانب الكمى العددى، فإن المعنيين بها لا تفيدهم كثرتهم العددية سوى على نحو مؤقت. وذلك لأن العلمنة تكتسح الوجود التحتي للإنسان المسلم، وهو الوجود الذي يحتم بالضرورة ترجمته إلى مؤسسات، تتجاوز بكثير الرغبة النرجسية في تحكيم ماضٍ هو نفسه متوهَّم.

لقد حللنا هذه الخلاصة بما فيه الكفاية في الفصول السابقة، والأهم في مضمونها يتعلق بالأساس الإلهي أو الأساس المضاد، الزمني، للسلطة.إن التضاد هنا لا ينتج عن خيار، بقدر ما هو استجابة لتطور عميق. نجد تفسيرا له ـ ربما هو الأصدق ـ في هذه القولة المثبتة في «نقد الاقتصاد السياسي» لكارل ماركس: «ليس بالإمكان فهم الروابط القانونية ـ تماما كأشكال الدولة ـ عن طريقها

هي ذاتها، كما لا يمكن أن تُدركَ عن طريق تطور الروح البشرية. بل على العكس، إنها تضرب عميقا، بجذورها، في صلب الشروط المادية للوجود».

إذا تأملنا الوضع الذي توجد عليه الدولة الراهنة في المجتمعات المسلمة، فإننا نندهش أنها جميعها لا تطابق النموذج النبوي للدولة، ذلك النموذج الذي عرفناه منذ الثلث الأول من القرن السابع الميلادي. إن تأكيد الدساتير على مسألة الانتماء للإسلام، ليس سوى استجابة لعواطف تسكن الجموع، أما القوانين والمساطر والمآلات الفعلية لهذه القوانين والمساطر، فتبقى غير ذات صلة بذلك النموذج. وينبغي التمييز هنا بين التوظيف النفعي للتيارات الأصولية من قبل كثير من الأنظمة، وبين نموذج محدد للدولة. هذا وحده يبين أن العلمنة التي تسير ببطء في اتجاه ضبط قواعد التدبير الخاصة بالدولة، تدخل ضمن مصائر جماعية، أقدار أكثر جاذبية لن تتمكن النرجسية الأصولية من محاصرة حتميتها. وهي، كحتمية التنمية، ومدافعة الفقر، والانتصار لحقوق الإنسان التي لم يعرفه الإسلام أبدا، لا في تاريخه القديم، ولا في تاريخه الحديث ـ مثله في ذلك مثل نسقي اليهودية والإسلام ـ واحد من أهم مواصفات ومعايير الانتماء لقدر الإنسانية ككل.

إذا استثنينا بعض البلدان المسلمة التي تقوم فيها الشرعية السياسية على الشرعية الدينية، فإن مسألة السلطة بمضمونها

الزمـاني لم تعـد تطرح في المجتـمعـات المسلمـة. وحـتى في هذه البلدان فإن طابع العلمنة علـى مستوى وضع القوانـين والأخذ بها يتقـوّى شيئًا فـشيئًا. إن حـالة المغرب خاصة جـداً. ذلك أنه ينتمي ذهنيـا إلى منظومة عـتيقـة جدًا، تعـود في الأصل إلى ثنائيـة شرق إسلامي/ غرب إسـلامي والتي كانـت من نتائج الاقتتـال السياسى الذي عرفه الشرق الإسلامي الكلاسيكي خـلال فترات متلاحقة لما سمي بعهود «الفتنة الكبرى». لكن في المغـرب جهاز تنفيذي يتأكد إصلاحا بعـد إصلاح مسئوليتـه أمام مؤسسات منتخـبة هي مطالبة بمراقبتـه ومحاسبـته على الأقل في القوانين النظرية. ولا يعي كـثير من الأجانب أن «إمارة المؤمنين» بالمغرب لا تشمل المسلمين المغاربة وحدهم، بل اليهود المغاربة أيضًا. وفي هذا تكمن كل الدلالة لفعل وتأثير التاريخ في صياغة العـلائق الخاصة بتشكل السلطة حتى في حال أخذها بالمقاربة اللازمانية. وتقـوم «البيعة» في هذا البلد كعهد ملزم للطرفين مـعا: المسلمون والـيهود من جـهة، والملك من جـهة ثانيـة، وهو يُفْهَمُ بالنسبة لـهمـا معـا على أنه «عقـد» وليس رباطا متعاليا على الروابط المصلحـية. إننا نتحدث هنا عن الواقع الفعلى، وليس عما يُقال أو يُؤَوَّل. أما في إيران فإن الأمر مختلف تماما. لقد قامت الثورة الخـمينية في نهاية السبعـينيات من القرن الماضي، ولم تكن دواعيـها دينية صـرفة رغم أن مـحركيـها ودعاتهـا وأولياءها رجال الدين، إذ أن مـسوغـاتها التي كانت تُنشَـرُ على الناس وهي قيد التحقق هي دواعي مادية أقرب إلى التبرير العلماني. ورغم أن

«مرشد الجمهورية الإسلامية» يتصرف إزاء الدولة والأجهزة التنفيذية من زاوية كونه يملك سلطة روحية لا زمانية، متعالية، فإن تدبير السلطة ينتمي في قوانينه ومساطره إلى منظومة علمانية لا دخل فيه للنظر الإسلامي الشيعي. ولقد عرفت إيران في التهيىء للوائح المرشحين للبرلمان خلال شهور يناير وفبراير ومارس من العام ٢٠٠٤ وتوتُّرات وصراعات،وأخذا وردا ومجابهات حقيقية بين من يسمون محافظين ومرتبطين بالمصدر اللازماني للسلطة، ومن يسمون إصلاحيين يتوقون إلى ارتباط هو أقرب للتصور العلماني. وهو صراع له دلالة تشير إلى أن الإرادة في تغليب منطق التحكم الديني في السلطة هو إلى زوال.

وإذا ما رجعنا إلى النموذج السعودي فإن تقعيد السلطة لا يجرؤ فيه القائمون بالأمور على إرجاعه إلى أى شرعية لا زمانية. ذلك أن أكبر مسوغاته إنما تتأسس على ما يسموه «تطبيق الشريعة» على الطريقة الوهابية التي هي مصدر كل ظاهرية، مثلما هي مصدر لنوع خاص من الأصوليات. هم يقصدون بها جملة مساطر سطحية لا علاقة لها بالعمق الديني للإسام. إن الشريعة عندهم هي «قطع يد السارق»، و «رجم الزاني والزانية» و «جلد شارب الخمر» ومحاصرة حقوق المرأة وخنق حريتها الطبيعية التي منحها اللّه لجميع البشر رجالا ونساء، ومحاصرة قوق الإنسان. وحده هذا النموذج ينفلت لآليات التحليل الديني والعلماني معا. وهو لا صلة له بأي نموذج في التاريخ الإسلامي. إذ أنه لم يوجد

في أي لحظة من لحظاته. يمكن القول بإنه نموذج محلي خاص، قاذم على الفهم الظاهري السطحي واللاتاريخي للنص القدسي الرافض لإعمال العقل مهما كان هذا الاعمال بسيطا. ولقد أدت هذه الظاهرية إلى تصورات تربوية وقيمية غريبة عن التاريخ الكلي للإنسان. وكان من نتائجها المباشرة اكتساح ثقافة أصولية متشددة في كل ربوع العالم، بفعل التوظيف الهائل لكتب ومنشورات وقنوات ذات مضامين مكرورة تجذب بسطاء العقول، ومتحجري الأفهام. لكن إذا أبعدنا هذين الجانبين، الفهم الظاهري، والعمل التعبوي، فإن آليات اشتغال الاقتصاد بالسعودية، وتدبير الإدارة، والتفاعل مع معطيات التعامل الدولي في بناء العلاقات المادية والنفعية لا تخرج عن النسق الذي تأخذ به الدول العلمانية. فلقد حرصت السعودية أكثر ما حرصت على الترويج لإسلام اعتبرته مناهضا لإسلام العلمانيين العرب، وإسلام الشيعة الزيدية بإمارات وقبائل الخليج، وإسلام الشيعة الإمامية بإيران والعراق. واشرأبت بعنقها، مستثمرة قوتها المالية البترودولارية، إلى كل البلدان المسلمة وإلى أوروبا وأمريكا من أجل إيجاد ممثلين لها أقوياء لهم نفوذ داخل كيانات الدول، أو خلق أجواء فكرية تقوى الأصولية وتدعمها على نحو غير ظاهر. وإنه لأمر ذو دلالة أن يحتمي بها معظم الفارين من بلدانهم من ذوى التوجهات التمامية، معتبرين إياها منبع «الحقيقة الإسلامية المطلقة». ويكفي أن يتأمل المرء نمط العيش وأسلوب اللباس والذوق ونمط الطقوس الوعظية لفظياً

وأسلوبَ قراءة وإلقاءً، والتي ما فتئت تسود يوما عن يوم في البلدان المسلمة، معوضةً الأساليب والطقوس والطرق المسلمة العادية المتوارثة ثقافيًا في هذه البلدان، لكي يدرك أن النموذج الظاهري الوهابي ـ مصدر الأصولية المتشددة ـ أصبح هو الغالب والمتغلب. بل لأنه مرشح لأن يخلق مشاكل جدية للمذاهب المتوارثة ثقافيا التى تضمن وحدة المذهب والعقيدة في هذه البلاد أو تلك.

ومع ذلك فإنه لا يمكن أن نقف على أي تصور وهابي يقول بترْسندنا تليه السلطة أي يقول بتعاليها اللازمانى. إن كل الطابع القدسى الذى قد يُفْهَمُ من خلال المظاهر الدينية السعودية إنما يعود إلى كونها توجد وتحكم جغرافية خاصة تضم الأماكن المقدسة لمجموع المسلمين فى كل الأزمنة، أينما وُجدوا، وأيا كانت توجهاتهم المذهبية والفقهية، أو ثقافاتهم الخاصة وهوياتهم القومية، أو كياناتهم السياسية.

لكن الأكثر دلالة في المنظومة الفكرية والسياسية للنظام الوهابي السعودي هو أن نقّاده فكريا نادرون. وإذا كان روجيه غارودي يتحدث عما يسميه بضرورة «لا ـ سَعْوَدة» Désaoudiser الإسلام، فهو يمثل نموذجا نادرا رغم أن نقده يجتمع فيه السياسي بالتأويلي. فكأن النظام الفكري الوهابي يمثل «المطلق» ولا يحتمل النسبي.

-IV-

والحق أن الأخـذ بالمطلق ونبذ النسـبي هو المنطق المتـحكم في الأصولية التـمامية. كل الفـصول السابقة التي حللث آليـة التفكير الأصولي التـمامي تنطق بهـذه الحقيـقة. هل يمكن التـخلص منها؟ لقد قلنا إن النموذج المتخيل لدى الأصولية هو ماضٍ مصنوع. وهو مصنوع لأنه لا ينتبـه حتى إلى نظر القدماء المتـعارض مع منطقهم. كيف يمكن لـلباحث أو المفكر الناظر فى تسلسل الأنسـاق الفكرية الإسـلاميـة الكلاسيـكية ألا ينتـبه إلـى الدعوات التى تحـدث على الاجتهـاد من منطلق النسبيـة ذاتها التى تميز التشـريع والشرائع من الشهـرستاني حتى ابن خلدون مـرورا بابن رشد، نجد التأكـيد على ضرورة الاجـتهاد، والخـضوع لمبدأ النسـبيـة التي تمس الحقيـقة هو الموجه لأحكامهم والبحث في القضـايا التي عرضوا لها. حتى هذه الحقيقـة الدامغة يعترض عليها الفكر الأصـولي التمامي. لقد رأى منظرو الإسـلام الـكلاسـيكي أن النصـوص مـتنـاهيـة في حين أن الوقائع لا متناهـية، واستنبطوا من هذه اللامعادلـة لمصلحة الإنسان ضرورة الاجتهاد لزوما، بل استنبطوا عـجز النصوص بطبيعتها عن الوفاء لمسـتلزمات اللامـتناهي. وهكذا فإن الاجـتهـاد في الإسلام يأخذ برجـحان حـقائق المعـرفة والعلم ويقـدمهمـا في الاسـتجابة لحاجـات الإنسان على كـل نص، وذلك تأسيسًا على قـصور هذا الأخيـر. فمـاذا يمكن أن تضـيفه الـعصور المـعاصرة لـهذاالتـصور الكلاسـيكـي؟ لا شيء سـوى الانتـبـاه إلى أنه من صلـب تفكيـر

الحداثة ما شرحناها في فصول هذا الكتاب. إن المشكلة قائمة أيضًا فى جانب آخر. وهو أن مفهوم الاجتهاد نفسه لم يكن مستوعَبا خلال كل التاريخ الكلاسيكي للإسلام سوى من النخبة العالمة، وحتى قاعدة هذه الأخيرة من المتعلمين والحُفاظ لا تفقهه على النحو الذى يمكن أن يتوره مثلا أجنبي عارف بعلوم الإسلام الكلاسيكية. إن هذه المشكلة مستمرة في الزمن في عصورنا أيضًا. والأدهى أنها تنطبق كذلك على كل النشطاء العمليين التماميين. وإذا كان هناك من إدراك حدسي لدى العامة من المسلمين لمفهوم الاجتهاد فإنه لا يتجاوز كونه علم كامل وتام يملك ناصيته ليس العارف فقط، أى المرش الوحيد لممارسة الاجتهاد، بل حتى الذي لا تتجاوز معرفته مستوى القراءة والكتابة والحفظ الآلي لسور من القرآن.

تبين هذه الخلاصة إذن أن المطلوب هو بالضبط ذاك الذي لا يعيه المسلم البسيط من جهة، والنشاط التمامي من جهة ثانية. لكن المطلوب بالموازاة مع هذا هو ما يقترحه محمد أركون الذي يدعو إلى ضرورة عدم الرفض «دفعة واحدة ودون نقاش» لما هو «خاطيء» أو غير مقبول إطلاقاً من ناحية إبتسيمولوجية ذلك أنه يتعين «تفكيكه من الداخل» أى تفكيك «كل بناه التركيبية والتكوينية وذلك لكي نستمر في التواصل مع أنصاره الذين يشكلون الأغلبية الساحقة فى المجتمعات الإسلامية».

-X-

إن الصورة التى توضح تدافع «الأصولية التمامية» و «الحداثة» فى المجتمعات المسلمة إنما تكمن ـ بالإضافة إلى ما استخلصناه سابقا ـ فى الفهم المتعارض لمفهوم «الحيوية» فى التاريخ. فالتراث بدلالته الظاهرية حي لا يموت في منظور الأصولية التمامية. وهو في منظور الحداثة يشكل إما رافدا يسهم في إغناء حركة التقدم، وإما معيقا يعرقل تقدم الإنسان وبناء على هذا الفهم تقيم الحداثة تصوراتها للتراث. وهي بالتأكيد محقة إذ ما فحصنا الأمر من زاوية التجارب الكونية للإنسان.

لذلك فإن أهم فكرة دافع عليها هذا الكتاب هي إبراز أن خطيئة الأصولية التمامية لا يمكن في الدعوة إلى الرجوع إلى الدين، بل في إخراج هذه الأخير من فعل الثقافة، وضرورة العقيدة، وربطه بأحادية الإيديولوجيا. ومما هو معيق أكثر أن منطق الأدلوجة التمامية لا يعترف سوى بذاته حتى أنه لا يستطيع أن يقرأ تجارب الذين اختاروا نفس طريقه، فيعمل على فهم الإسندادات التي آلت إليها. وتمثل التجربة الخمينية أبرز خيار كان على الأصولية التمامية أن تتأمله وتستخلص منه الدرس اللائق والضروري. لكن، لا شيء حصل ويحصل من هذا كله. أي أن عدم الانتباه إلى تحويل التراث إلى مجرد إيديولوجيا، لا يشكل إعاقة روحية ومادية للتقدم، فقط. الأمر يذهب إلى ما هو أبعد، أي

أنه يصبح خطرًا قائما على وجود الذات والكيان، وهذا ما لا تعيه الحركات الأصولية التمامية بمختلف تلاوينها. ومن الأكيد أن القارىء النبيه أدرك أهمية هذه الخلاصة التي لم نحرص في هذا الكتاب على تحليل مقدماتها، بقدر ما حرصنا على إبراز ما يتحكم في هذه المقدمات من منطق وآليات.

إن مفهوم «الحيوية» في حركة التاريخ قد يرتبط بالتقدم، لكنه قد يرتبط بالسكون. فإذا تعاملنا مع التراث على اعتبار أنه أسطورة، أو لَنقُلْ على أنه مجموعة أساطير، فإن عنصر «الحيوية» لا يضعف، بل يتقوى لكن في أفق تعظيم ثقافة السكون. وإذا ما ربطنا التراث بطموحات الإنسان ونزوعه إلى الإفادة من ذوي الغلبة على النحو الذي تأخذ به فلسفة ابن خلدون، فإن هذا «التراث» يعطي لمفهوم «الحيوية» في التاريخ المعنى الذي تفرضه الضرورة، وليس المعنى الذي يوحي به الميل إلى الاستكناه والتخلص من عذابات التعقّل والعقل. أن نعقل نحن المسلمون أن فكر «الإسلام هو الحقيقة الوحيدة» فهذا يعني أننا لا نرتبط سوى بفكرة إيديولوجية لا تؤمن بالجدل، وألاّ تحتمل التنادي حولها، كما تنبذ التاريخ الكوني ككل. فهي بصورتها الإطلاقية، وبعدم موضوعيتها، مثلها مثل أي إيديولوجيا، تنبذ «الحقائق» لتؤمن بما تسميه هي «الحقيقة». وهو ما يكشف عن الطابع اللاثقافي لهذا التصور والاستسلام لكسل التفكير الواحدي. قد يقول قائل إن هذا رد فعل على إطلاقية الغرب. نعم، لكن ذلك ليس هو السبيل

ذو الفائدة. بمعنى آخر، ماذا ينفع المسلمين في أن يأخذوا بإطلاقيات تضرهم عِوَضَ أن تنفعهم وهم في صراع قويٍّ مع الذات ومع الآخر؟

قائمة إصدارات

الرقم	العنوان	المؤلف
١	المهمشون في التاريخ الإسلامي	د/ محمود إسماعيل
٢	نحو تحديث دراسة التاريخ الإسلامي	د/ محمد تضغوت
٣	في نقد المثقف والسلطة	أ/ أيمن عبد الرسول
٤	إشكالية المنهج في دراسة التراث	د/ محمود إسماعيل
٥	حوار المشرق والمغرب	د/ حسن حنفي-د.عابد الجابري
٦	في نقد حوار المشرق والمغرب	د/ محمود إسماعيل
٧	بين أخلاقيات العرب وذهنيات الغرب	د/ إبراهيم القادري بوتشيش
٨	فرق الشيعة بين الدين والسياسة	د/ محمود إسماعيل
٩	التراث وقضايا العصر	د/ محمود إسماعيل
١٠	جون قرنق رؤيته للسودان الجديد وإعادة بناء الدولة السودانية	د/ الواثق كمير
١١	ختان الذكور بين الدين والطب والثقافة والتاريخ	د/ سهام عبد السلام

١٢	الرحلة في الأدب العربي	د/ شعيب حليفي
١٣	الحب عند ابن حزم الأندلسي وأبي داود الأصفهاني	د/ محمود إسماعيل
١٤	من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام	د/ بندلي جوزي
١٥	الحركات السرية في الإسلام	د/ محمود إسماعيل
١٦	مقدمة في فقه اللغة	د/ لويس عوض
١٧	الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين	د/ محمود إسماعيل
١٨	الرسالة المصرية "صحف إدريس المصري"	المستشار/ محمد سعيد العشماوي
١٩	صراع الأمم	المستشار/ محمد سعيد العشماوي

٢٠	صدام ما بعد الحداثة إدوارد سعيدوتدوين التاريخ	ترجمةد/ عفاف عبدالمعطي
٢١	لعبة الحداثة بين الجترال والباشا	د/ علي مبروك
٢٢	في نقد الإسلام الوضعي	أ/ أيمن عبد الرسول
٢٣	المثقف والسلطة (إدوارد سعيد)	ترجمة د/ محمد عناني
٢٤	السرد العربي مفاهيم .. وتجليات	د/ سعيد يقطين
٢٥	تغطية الإسلام (إدوارد سعيد)	ترجمةد/ محمد عناني
٢٦	الإستشراق (إدوارد سعيد)	ترجمةد/ محمد عناني
٢٧	الصورة السردية في الرواية والقصة والسينما	د/ شرف الدين ماجدولين
٢٨	السرد بين الرواية المصرية والأمريكية	د/ عفاف عبد المعطي
٢٩	الرواية والتراث السردي	د/ سعيد يقطين
٣٠	مناهج البحث	د/ عبد الإله بن مليح- د/ محمد إستيتو
٣١	الشعر الجاهلي	د/ طه حسين
٣٢	ذكريات وراء القضبان	الفريد فرج
٣٣	في تأويل التاريخ والتراث	د/ محمود إسماعيل
٣٤	الخطاب السياسي الاشعري	د/ علي مبروك
٣٥	أبعاد الصورة - "سوزان سونتاج"	ترجمةد/ عفاف عبد المعطي
٣٦	جدل الأنا والآخر	د/ محمود إسماعيل
٣٧	عز الدين بن شداد مؤرخا	د/ سند أحمد سند
٣٨	ابن حزم الظاهري وأثره في المجتمع الأندلسي	أ/ عبد الباقي السيد

٣٩	الرق في المغرب منذ بداية الفتح الإسلامي	د/ خالد حسين
٤٠	ما وراء تأسيس الأصول	د/ علي مبروك
٤١	آورا - "كارلوس فوينتس" (رواية)	ترجمة/ صالح علماني
٤٢	باولا - "ايزابيل ألليندي" (رواية)	ترجمة/ صالح علماني
٤٣	مصرع أحلام مريم الوديعة (رواية)	واسيني الأعرج
٤٤	ذاكرة الماء (رواية)	واسيني الأعرج
٤٥	نوار اللوز (رواية)	واسيني الأعرج
٤٦	المفكرون العرب والصهيونية وفلسطين	أ/ حلمي النمنم
٤٧	فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا	د/ عادل مصطفى
٤٨	التفكير في العلمانية	د/ كمال عبد اللطيف
٤٩	ثقافة المقاومة	د/ فايز رشيد
٥٠	الحداثة ونقد الأدلوجة الأصولية التمامية	أ/ مصطفى خُلال
٥١	الخريطة المعرفية للمجتمع العالمي	أ/ السيد يسين



هذا الكتاب

«يرفع المثقفون صوتهم. بغاية دمقرطة المجتمع من خلال مواجهتهم لسلطة المال الاجتماعية، وسلطة الإستبداد السياسي، وسلطة الغلو الديني. هذه هي الأخطار التي تحدق بالفعل الديمقراطي كما بالحداثة في الدول المسلمة، كل واحدة من هذه السلط تنطلق من أسئلة مغلوطة للمجتمع، يقول الرأسمالي الذي يفهم بكيفية سيئة الديمقراطية فيطابقها مع الليبرالية اللااجتماعية، لا تقدم إلا باحتكار الثروة الهائلة التي تولد الشغل للبؤساء. ولايفهم من التاريخ سوي أنه تراكم للقوة التي تستطيع وحدها أن تضمن سير الإقتصاد، وهو ينظر إلي الدولة كأداة لحماية الرأسمال، وليس كحكم يوازن بين قوي المجتمع. ويتساءل الحاكم المستبد عن كيفية التوفيق بين غلبة احتكار أدوات حكم المجتمع وحرية الأفراد، ويعي التاريخ بكيفية مقلوبة فيراه منبنيا علي نزعات القوة المدمرة للنظام التي يملكها الأفراد والتنظيمات. ويري المغالي في الدين أن الأمن الحقيقي هو الأمن الروحي الذي يعاديه الفكر (المتنطع) المتمثل في النقد والمناقشة.

لا مجال بالنسبة إليه للحرية لأنها تتطاول علي الحقيقة الربانية ومن أجل ذلك يري أن الخلاص من هذا الهم هو في تصريف طغيان ظاهر النص.



